UEBER

BIBELKRITIK

IN DER

TALMUDISCHEN LITERATUR.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

GROSSHERZOGL. LANDES-UNIVERSITÄT ZU GIESSEN

VORGELEGT VON

M. EISENSTADT.

Aus Minsk (Russland).

BERLIN.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

1894.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538127_0039

Seinem hochverehrten Lehrer Herrn

Professor Dr. M. Lazarus

zum siebzigsten Geburtstage

in Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorwort.

Wenn wir in unserer Abhandlung über Bibelkritik in der talmudischen Literatur auf verschiedene Stellen in derselben aufmerksam machen, welche eine weitgehende Kritik der biblischen Schriften in sich enthalten, so glauben wir vorausschicken zu müssen, dass die freie kritische Auffassung, die wir mitunter antreffen, nicht die Ansicht sämmtlicher Talmudisten, ja nicht einmal der Majorität derselben ist, sondern immer nur die Meinung eines Einzelnen, dessen Namen uns manchmal sogar unbekannt bleibt. Wir beabsichtigen mit vorliegender Abhandlung nur zu zeigen, dass es auch unter den Talmudisten Männer gegeben hat, die sich nicht scheuten, an die biblischen Schriften die kritische Sonde zu legen und ihre freiere von der zur Zeit herrschenden abweichende Auffassung, wenn auch nicht immer offen, auszusprechen.

Einleitung.

Bevor wir über die Bibelkritik im Talmud, Midraschim etc. etc. zu sprechen beginnen, müssen wir die Bemerkung vorausschicken, dass hier durchaus nicht von einer geregelten und systematischen Kritik die Rede sein kann, sondern nur von gelegentlichen Aeusserungen, die in den beiden Talmuden, in Tosefta, wie in Mechilta, Sifro, Sifri und Midraschim mit sehr grosser Mühe und nach sehr langem Suchen herausgefunden werden können. Ganz besondere Aufmerksamkeit und Vorsicht erfordert diese Kritik schon deshalb, weil derartige Aeusserungen meist zwischen ungeheuren Anhäufungen halachischer Grundsätze und hagadischer Erklärungen eingeschlossen sind. Hierin liegt der Grund, dass die Bibelkritik in der talmudischen Literatur bis heute wenig beachtet und nicht bearbeitet wurde.

Es liegt uns fern zu behaupten, dass von uns hier etwas entdeckt worden sei, das bisher den vielen Gelehrten, die sich mit dem Talmud etc. beschäftigt haben, entgangen wäre. Ohne Zweifel sind vielen Talmudkennern Spuren der Kritik im Talmud aufgefallen; es genügt, wenn wir auf die vortrefflichen Werke מאור עינים von de Rossi, מורה נבוכי הזמן von Krochmal und „Kanon des alten Testaments nach der Ueberlieferung im Talmud und Midrasch“ von Fürst hinweisen. So werthvoll aber auch diese Werke für den in Rede stehenden Gegenstand zum Theil sind, so haben ihre Autoren es doch unterlassen, die kritische Seite des Talmuds speziell zu beleuchten. Es lässt sich überhaupt nicht

leugnen, dass die jüdischen Gelehrten, welche sich doch am meisten mit dem Talmud beschäftigen, im Allgemeinen sehr wenig, man könnte sagen fast gar nichts, für die Bibelkritik gethan haben.[1]) Als wir bei einer Gelegenheit einem hervorragenden jüdischen Gelehrten einige Stellen aus vorliegender Arbeit und einiges aus dem kritischen Material des Talmuds zeigten, bemerkte er mit Erstaunen: „Der Talmud ist schon vor vielen Jahrhunderten in der Kritik der heiligen Schrift viel weiter gegangen, als unsere Zeit- und Glaubensgenossen es in der Regel zu thun wagen.“

Gewiss ist der Talmud in der Bibelkritik sehr weit gegangen, und dies geschah wohl deshalb, weil die Auslegung der Bibel unter den verschiedenen Gesichtspunkten die Hauptaufgabe der Talmudisten bildete. Dabei war es natürlich unmöglich, dass die Widersprüche in der Bibel, deren Menge unzählbar ist, dem klaren Denker hätten entgehen können. Wenn nun trotzdem im Verhältniss zum grossen Umfange des Talmud das Feld der Kritik in demselben nur klein ist, so haben wir eben mit den Verhältnissen und der Umgebung, in welchem die Talmudisten lebten, zu rechnen. Dass sich viele von ihnen vor einer kritischen Betrachtung nicht gescheut haben, ist schon aus den Stellen zu ersehen, die wir unten anführen, dass sie aber grossentheils nicht alles sagten, was ihnen als Vermuthung vorgeschwebt haben muss, dies ist ebenso wahrscheinlich. Sie thaten es deshalb nicht, weil sie geglaubt haben, die Kritik könnte das religiöse Empfinden untergraben. Daher hielten sie sich in schwierigen Fällen, wo sie sich nicht zu helfen wussten, an den Grundsatz: דבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ.[2]) „Dieses darf man einem Ungebildeten nicht mittheilen“ oder wie sie sich noch auszudrücken pflegten: אין מגלין סתרי תורה אלא למי שיש בו ה' דברים[3]) „Man verrät die Geheimnisse der Thora nur demjenigen,

[1]) Stade, Geschichte des Volkes Israel p. 41—42.

[2]) Nedarim 49a; Menachoth 99b.

[3]) Chagigah 13a.

der die fünf Vorbedingungen dafür besitzt". Die Talmudisten waren der Ansicht, dass viele Dinge die Oeffentlichkeit nicht ertragen können, wie es Rabbi Ilo ausdrücklich sagt: יש דברים שמשיקין אותן על פה.[1] „Es giebt Dinge, die dem Munde nicht entschlüpfen dürfen".[2] Dasselbe ersehen wir aus der Stelle: יש דברים שאמר לי ביני (דברים ד' ד') ואותי צוה ד' לבין עצמי.[3] „Mir gebot Gott (Deuter. 4, 14) d. h. Manches hat er mir mitgetheilt, was nur für mich bestimmt ist." Manches Geheimniss, das nicht ein unveräusserliches Eigenthum des Meisters bleiben sollte, ging vom Lehrer auf die Schüler erst bei deren voller Reife über, wo eine Erschütterung des Glaubens nicht mehr zu befürchten war: הגדילו (התלמידים) ונעשו תלמידי חכמים תהיה מגלה להם סתרי התורה.[4] „Sind die Schüler zu Gelehrten herangewachsen, dann sollst du ihnen die Geheimnisse der Thora erschliessen."

Hieraus ist leicht zu ersehen, wie vorsichtig die Talmudisten in der Kritik verfuhren. Wenn sie daher schon Kritik übten, suchten sie wahrscheinlich dem gewöhnlichen Mann das Verständniss derselben zu erschweren und hüllten sie in einen Mantel von Hagadah und Derasch. Sehen wir die Sache so an, so brauchen wir uns gar nicht zu wundern, wenn wir sehr oft im Talmud eine streng kritische Frage aufgeworfen und darauf eine naive, wonicht gar triviale Antwort finden, wie wir dies weiter unten des Näheren beleuchten werden. Den Talmudisten lag es nur an der Frage, durchaus nicht an der Antwort, welche sie selbst nicht befriedigen konnte. Sie bezweckten aber durch solche naiven Antworten Doppeltes: Der gewöhnliche Mann kann daran wirklich Befriedigung finden, und dem scharfen Denker giebt gerade die Naivität der Antwort

---

[1]) Midrasch rabba z. h. Liede 1 § 17.

[2]) So „Mathnoth Kehuna"; richtiger wäre vielleicht: . . . die man nur im Kusse (also einem vertrauten Freund) mittheilt, wofür der Ausdruck על spricht.

[3]) Midrasch rabba z. h. Liede 1 § 17.

[4]) Ibidem.

Veranlassung, sich die Sache genau zu überlegen und sich selbst eine Antwort zurechtzulegen. Häufig wird die Wichtigkeit einer kritischen Frage dadurch angedeutet, dass zwei naive Antworten, von denen die eine schlechter ist als die andere, auf dieselbe folgen. So z. B. חזרו (המינים) ושאלו אותו (שמלאי) מהו דכתיב כי אלהים קדושים הוא (יהושע כ"ד י"ט) אמר להן קדושים הוא אין כתיב כאן אלא הוא; אמרו לו תלמידיו רבי לאלו דחיתה בקנה ולנו מה אתה משיב . . אמר ר' יצחק קדוש בכל מיני קדושות. חזרו ושאלו אותו מה אהן דכתיב מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראינו אליו (דברים ד' ז') אמר להן כך' אלהינו בכל קראנו אליהם אין כתיב כאן אלא בכל קראנו אליו; אמרו לו תלמידיו, רבי, לאלו דחיתה בקנה לנו מה אתה משיב אמר להן קרוב בכל מיני קרובות.[1]) Die Minäer[2]) fragten den R. Simlai: Warum steht geschrieben: „heilige Götter ist er?“ (Subjekt sowohl als auch Prädicat im Plural.) Darauf antwortete er: Es heisst nicht: „heilige Götter sind sie“, sondern — ist e r. Die Minäer scheint die Antwort befriedigt zu haben, die Schüler aber nicht, denn sie wiederholten die Frage mit den Worten: „Rabbi! Sie, die Minäer, hast Du mit Nichts abgefertigt (wörtlich: mit einem Rohr), — was wirst Du uns auf dieselbe Frage antworten?“ Darauf entgegnete R. Izchak: „Es giebt bei Gott verschiedene Stufen der Heiligkeit.“ Die Minäer fragten nun ferner: „Warum heisst es: die Götter stehen ihm (Israel) nahe? Darauf eine der oberen ähnliche Antwort: „Das Ende des Verses lautet: Wer ist wie unser Gott, so oft wir ihn anrufen, und nicht — so oft wir sie anrufen.“[3]) Darauf wiederum die Schüler: „Sie, die Minäer, hast Du mit nichts abgespeist, — was willst Du indess uns antworten?“ Es folgte eine ebenso eigenthümliche Antwort: „Gott ist uns nahe auf verschiedene Art.“ — Derartige Antworten können nur den

[1]) Jeruschalmi Berachoth Abschn. 9, Halachah 1.

[2]) Vergl. Levi, Grätz, Gesch. d. Juden, IV, 350; Frankel, Einleit. in Jer. Tal. p. 59; Zeitsch. d. D. M. G. 21 p. 590; ibidem 33, 300, ibid. 42, 55 u. m. A.

[3]) Geiger, Urschrift p. 286.

Blick des Ungelehrten blenden, den tiefer Blickenden dagegen zur gründlichen Erforschung der Wahrheit anspornen.

Dem eben Angeführten überaus ähnlich ist eine zweite Stelle: הלא היא כתובה על ספר הישר (יהושע י׳ י״ג. שמואל ב, א׳ י״ח) („Was ist — mit anderen Worten: wo ist das Buch מאי ספר הישר?[1]) ישר?“ Unsere jetztigen Kritiker geben natürlich auf eine solche Frage die einfache und zutreffendste Antwort: Dieses Buch ist, wie so manches andere, bei den wechselnden Schicksalen des jüdischen Volkes verloren gegangen. Wohl konnten sich die Talmudisten dasselbe ebenfalls lebhaft denken, aber sie durften es nicht aussprechen und mussten auf die streng kritische Frage eine noch mehr als naive Antwort geben: זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים דכתיב בהו תמות נפשי מות ישרים[2]) „Es ist die Genesis, das Buch, welches von Abraham, Isaak und Jakob handelt, die Gerechte genannt werden.“ Ein anderer meint: „es ist das Deuteronomium, weil darin zufälliger Weise das Wort הישר vorkommt“; wieder ein anderer vermuthet: es sei das Buch der Richter, weil es dort unter Anderem heisst: בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה „Zu dieser Zeit war kein König in Israel, ein jeder that, was in seinen Augen recht war[3]).“ Aus allen diesen drei Erklärungen geht hervor, dass die Talmudisten es nicht ernst mit der Antwort nahmen und eine solche hagadische Verlegenheitsantwort nur gebrauchten, um den gewöhnlichen Mann zu beruhigen, weil sie es für bedenklich hielten, die Masse darüber aufzuklären, dass viele der heiligen Bücher verloren gegangen sind. Das beweist noch ganz besonders der Umstand, dass sie gerade die Stelle betreffs des ספר הישר herausgegriffen haben, während sie viele ähnliche Verse, wie z. B. דברי הימים למלך דוד (Chronik

[1]) Abodah Sarah 25a; Jeruschalmi; Sotah Abs. 1. Halachah VIII; Genesis rabba VIII § 14.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

I. 27, 24), ספר מלכי יהודה וישראל (Chronik II. 27, 7), ספר דברי הימים למלכי ישראל (Reg I. 14, 19) דברי הימים למלכי יהודה (ibid. 14, 29), על דברי נתן הנביא, על דברי שמואל הראה מדרש עדו הנביא (Chronik I. 29, 29), ועל דברי נד החוזה (Chronik II. 13, 22) mit Stillschweigen übergingen, weil sie für diese keine passende hagadische Auslegung bei der Hand hatten. Dass ihnen die hier angeführten Stellen entgangen sein sollten, lässt sich nicht gut annehmen. — Und ebenso, wie sie mit dem ספר הישר verfuhren, machten sie es bei anderer Gelegenheit: וידבר (שלמה) שלשת אלפים משל אמר שמואל חזרנו על המקרא ולא מצינו שנתנבא שלמה אלא קרוב לח' מאות פסוקים[1]. Während nach Angabe der Bibel 3000 משלים von Salomo herrühren sollen, fand R. Samuel nur deren kaum 800. Auf die Frage: Wo sind die übrigen geblieben? antwortet er: „Ein jeder Vers kann zwei- und dreifach ausgelegt werden[2]).“

Noch eine zweite Methode haben die Talmudisten bei der Kritik angewandt: Sie greifen eine Stelle aus der Bibel, an deren Wahrheit sie zweifeln, heraus, behandeln sie ausführlich und mit sehr grossem Ernst, bauen eine kühne Hypothese auf die andere, nebenbei aber, oder auch bei einer ganz anderen Gelegenheit, lassen sie eine kleine Bemerkung fallen, welche ihren ganzen Bau einstürzt. Der gewöhnliche Leser kann diese einzige und dazu noch kleine Bemerkung nicht gewahr werden, sie entgeht ihm zwischen den vielen Sophistereien vollständig; der Gründliche aber weiss, wo er die Wahrheit zu suchen hat. So z. B. haben wir einen ganzen Abschnitt im Tractat Sanhedrin über בן סורר ומורה oder עיר הנדחת, so in Negaim über בית המנוגע, und mit einem einzigen Strich von den Talmudisten selbst werden die drei Bauten umgestürzt, denn sie sagen in Bezug auf diese Gegenstände selbst: בן סורר ומורה לא היה

[1]) Numeri rabba 19, § 3; Midrasch Tanchuma z. Chuckas 69b; Pesickta d. R. Kohana zu Paroh 34b.

[2]) Ibidem. — Vergl. z. d. Stelle; Reg. I, 5, 12; Thenius Bertheau, Sprüche Einleitung XXXVIII; Keil und Delitzsch.

ולא עתיד להיות[1]), עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות[2]), בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות[3]) „Einen missrathenen Sohn (nach der biblischen Auffassung) gab es nie, und es wird nie geben. Eine abgefallene Stadt gab es nie und wird es nie geben. Ein aussätziges Haus gab es nicht und wird es nie geben.“

Noch einen dritten Weg suchten die Talmudisten bei ihrer Kritik einzuschlagen: Sie erklären eine Stelle aus der Bibel getreu nach dem jetztigen Texte und bei dieser Erklärung wird uns durch einen indirecten Wink ein Zeichen zur Kritik gegeben. So die Stelle: בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך (שמות כ', כ"ד) „Ueberall, wo ich meinen Namen erwähnen werde[4]), werde ich zu dir kommen und dich segnen“, (Exod. 20, 24) erklärt der Talmud: תזכיר לא נאמר כאן אלא אזכיר „Da es nicht תזכיר sondern אזכיר heisst, so ist dies ein Beweis, dass ein jeder einen bestimmten Ort zum Beten haben soll[5]).“ Aus dieser Erklärung geht zugleich hervor, dass die Talmudisten an der Leseart אזכיר Anstoss genommen haben und dass auch nach ihrer Ansicht die Leseart תזכיר hier viel besser passen würde[6]).

---

[1]) Sanhederin 71 a.

[2]) Tosefta: Sanhederin, Abschn. 14 p. 43 b.

[3]) Tosefta, Negaim, Abschn. 6 p. 625.

[4]) Nach Wellhausen, Prol. z. Gesch. Israels: . . . . erwähnen lassen werde.“

[5]) Jeruschalmi, Berachoth, Abschn. 4. Halachah 4.

[6]) Aus noch zwei ferneren Stellen können wir entnehmen, dass die Talmudisten תזכיר zu lesen pflegten:

1) ומניין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה שרויה אצלו שנאמר: בכל מקום וכו' (פרקי אבות ג'). „Woher weiss ich, dass wenn ein einzelner Mensch sich mit der Thora beschäftigt, die Schechinah ihn umgiebt?“ Weil es heisst: „Ueberall, wo u. s. w.“ Hier kommen wir mit der Leseart אזכיר gar nicht aus, weil diese den Gedanken, der hier ausgesprochen wird, gar nicht bestärkt und daher nicht als Stütze gebraucht werden konnte:

2) „Hillel pflegte zu sagen: אם תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך, אם אתה לא תבא אל ביתי אני לא אבא אל ביתך, שנאמר: בכל מקום וכו' „Wenn

Solche indirecte Kritik kann uns nicht wundern, wenn wir sehen, dass viele Jahrhunderte später noch selbst ein freier Geist wie Ibn Esra es nicht wagte, seine Meinung offen und unzweideutig auszusprechen[1]). Offen gestanden, wundern wir uns sogar, wenn wir zuweilen eine ganz freie Meinung ohne Umhüllung im Talmud ausgesprochen finden[2]).

Wenn sich jedoch die Talmudisten auch nicht speciell mit der Kritik der Bibel befassten und selbst da, wo sie es thaten, ihre Bemerkungen nur indirect, verhüllt, fallen liessen, so haben sie doch allgemeine Grundsätze aufgestellt und bei jeder Gelegenheit wiederholt, von welchen wir bei Bibelstudien geleitet werden sollen, Grundsätze, welche auch für die heutige Kritik noch massgebend sind, z. B.: (דברה תורה כלשון בני אדם[3] „Die Thora bediente sich einer gemeinverständlichen Sprache"; (דברה תורה בכל לשון[4] „Die Thora drückt sich verschiedenartig aus." Sie gingen sogar noch weiter und sagten (דברה תורה בלשון הבאי[5] „Die Thora gebraucht mitunter übertriebene Bilder." — Zu diesen allgemeinen Grundsätzen, welche bei der Kritik von sehr grosser Bedeutung sind, gehören noch Sätze wie ערובי פרשיות יש כאן[6]) „Hier ist die Ordnung der Capitel nicht einge-

---

du mich besuchst, so will ich auch dich besuchen; besuchst du mich nicht, so besuche ich dich ebenfalls nicht, denn es heisst: Ueberall, wo u. s. w." — Auch dieser Spruch des Hillel hat nur dann einen Sinn, wenn wir nicht אזכיר, sondern תזכיר lesen. —

Ueber die Lesearten אזכיר u. תזכיר siehe: More nebuche-hasman von Krochmal, Not. 2; Kerem-Chemed VIII p. 83; Darkoh-schel Thora von Pineles § 78; Zeitschr. „Hamagid" 1860 p. 95; ibid. 1865 p. 125 u. 278. —

[1]) Siehe z. B. sein Comm. z. Genes. 12, 16; 22, 14; Deuter. 1, 1- 2; 3, 10, 11; 31, 9.

[2]) Siehe weiter.

[3]) Sebachim 108 b; Nidah 44 b; Berachoth 31 b; Baba Mezzia 94 b; Sanhederin 64 b; ibid. 90 b; Gittin 41 b; Sifro: Abschn. Kedoschim 10, Nedarim 3 a etc.

[4]) Jerusch. Rosch-Haschanah, Abschn. 1. Halachah 8.

[5]) Chullin 90 b.

[6]) Jerusch. Schewuoth, Abschn. 6, Halachah 1.

halten worden.“ (אין מוקדם ומאוחר בתורה[1] „Es kommt in der Thora auf die Reihenfolge der Ereignisse nicht an.“

Für den letzten Satz wird folgender Beweis angeführt: Bei Jthro (Exod. 18, 12) heisst es: ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים. Nun ist aber vor der Gesetzgebung von שלמים überhaupt nie die Rede, und deshalb meinte R. Josua ben Levi mit Recht: (יתרו אחר מתן תורה היה[2] Das betreffende Ereigniss trug sich nach der Gesetzgebung zu. Und wenn dies vor der Gesetzgebung angeführt ist, so ist es nicht von Bedeutung, weil: אין מוקדם ומאוחר בתורה. Zwar wird gleich darauf eine zweite Stelle, wo Moses zu Pharao sagt גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות (Exod. 10, 25) hervorgehoben, jedoch wird der Einwand sogleich dadurch widerlegt, dass hier (Exod. 10, 25) unter זבחים nicht etwa שלמים zu verstehen sei, sondern ganz einfach Fleisch zum essen. זבחים לאכילה[3]).

---

[1]) Sebachim 116b; Pesachim 6b; Jerusch. Sotah: Abschn. 8 Hal. 3, Sifri, Abschn. 64; Midrasch Koheleth 1 § 31 etc.

[2]) Sebachim 116b.

[3]) Unter Sebachim haben die Talmudisten mit Recht Schelamim verstanden, wie sie es aus Exod. 24, 5 entnehmen konnten.

I. Pentateuch.

Auf die Frage, wer der Verfasser des Pentateuchs sei, wird ohne Bedenken Moses genannt. Heisst es doch überall תורת משה (Reg. I. 2, 3; Reg. II. 23, 25; Daneil 9, 11; Esra 3, 2; ibid. 7, 6; Chr. II. 23, 18; ibid. 13, 16) oder ספר משה (Esra 6, 18; Neh. 13, 1; Chr. II. 25, 4; ibid. 35, 26), worunter die meisten den Pentateuch verstehen. Wenn wir uns aber in das Studium der talmudischen Literatur vertiefen, so beginnt die oben gegebene Antwort zu schwanken. Ja, freilich finden wir gar häufig den Ausdruck תורת משה, nur müssen wir uns klar darüber werden, was dieser Name umfasst und was darunter zu verstehen ist. Unter תורה wird nach dem Talmud nicht der Pentateuch verstanden, sondern „Lehre" im ganz engen Sinne des Wortes, wie es unter anderem deutlich hervorgeht aus der Stelle (ויקרא כ"ו מ"ו): אלה החוקים המשפטים והתורות וכי שתי תורות היו להם לישראל והלא תורות הרבה נתנו להם לישראל, זאת תורת העולה, זאת תורת האשם וכו'[1]) „Dies sind die Verordnungen, Gesetze und תורות (Leviticus 26, 46). Darauf der Talmud: Sind denn nur zwei תורות den Israeliten gegeben worden? Sind doch in der That deren viele, wie z. B. die Thora über Olah, die Thora über Schelamim, die Thora über Ascham etc." Daraus ersehen wir deutlich, dass unter Thora nur Lehre im etymologischen Sinne des Wortes zu verstehen ist[2]). — Wenn daher von תורת משה

[1]) Sifro Abschn. II. Rabba z. h. Liede 1 § 51.

[2]) Ebenso muss die Stelle מצותי חקותי ותורותי (Genes. 25, 5) aufgefasst werden.

die Rede ist, so kann nur von den Lehren Moses die Rede sein, durchaus aber nicht vom ganzen Pentateuch. Wenn es heisst: (משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב[1] „Moses hat sein Buch, den Abschnitt über Bileam und das Buch Job[2]) geschrieben", so ist es doch klar, dass unter ספרו nicht der Pentateuch zu verstehen ist, denn hiernach bildet der Abschnitt über Bileam, den wir jetzt in den Pentateuch einverleibt finden, ein ganz anderes Buch.

Um aber noch deutlicher zu zeigen, dass die Talmudisten Moses nicht für den einzigen Verfasser des Pentateuchs gehalten haben, wollen wir hier noch einige weitere Beweise anführen:

I. וימת שם משה עבד ד׳ (דברים ל״ד, ה׳) אפשר משה כתב, אלא עד כאן כתב משה מכאן ואלך כתב יהושע[3]) Im Anschluss an die Stelle Deuteronomium 34, 5 fragt der Talmud: „Ist es denn möglich, dass Moses selbst dies geschrieben habe? Antwort: wir müssen annehmen, bis hierher schrieb Moses, die Fortsetzung aber Josua[4])."

II. אמר ר׳ יהודה אילמלא מקרא כתב אי אפשר לאומרו, היכן משה מת בחלקו של ראובן דכתיב ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו (דברים ל״ד) ונבו בחלקו של ראובן קיימא דכתב (במדבר ל״ב) ובני ראובן בנו את חשבון ואת נבו . . . . והיכן משה קבור בחלקו של גד דכתב (דברים ל״ג) וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק (ספון[5] „R. Jehuda sagte: Stände es nicht in der Thora geschrieben, wir würden es gar nicht auszusprechen wagen: Wo ist Moses gestorben? Im Gebiete des Ruben auf dem

[1]) Baba-bathra 14b; Jerusch. Sotah, Abschn. 5 Hal. 8.

[2]) Nimmt man mit dem Talmud Moses als Verfasser des Buches Job an, so wird die Annahme von Cler. Bernstein, Seinecke etc., welche hierin die Schicksale und Leiden des jüdischen Volkes geschildert finden wollen, hinfällig.

[3]) Menachoth 30a; Sifri B. II. Absch. 357.

[4]) Manche Talmudisten waren indess der Ansicht, Moses selbst habe diese Stelle nach der Eingebung Gottes geschrieben (Menachoth 30a). Auch Josephus, Ant. IV, 8, 48 und Philo: vita Mosis III, § 39 waren dieser Ansicht.

[5]) Sotah 13b; Sifri Abschn. 106.

Berge Nebo! (Deuter. 34 und Numeri 32) Und wo ist er beigesetzt worden? Im Gebiete des God! (Deut. 33, 21)[1]).

Ein Beweis dafür, dass bei den Talmudisten bezüglich der Autorschaft des ganzen Segensliedes, nicht bloss der letzten acht Verse, welche von Moses Tode handeln, trotz der Ueberschrift וזאת הברכה אשר ברך משה Zweifel obwalten, ergiebt sich aus folgender Stelle:

III. ויהי בישורון מלך (דברים ל"ג ה') „In Jeschurun war ein König" wird auf Moses bezogen לפי שעסק בתורה נעשה ראש ומלך[2]) „Weil er sich mit der Thora befasst hat, wird er als Haupt und König betrachtet[3])." Bei solcher Auslegung, zu der sie überdies durch nichts gezwungen waren, konnten die Talmudisten unmöglich annehmen, dass Moses den Vers selbst geschrieben habe, da er sich doch schwerlich das Prädicat מלך beigelegt hätte. Nimmt doch der Talmud Anstoss daran, dass König David in Psalm 86 von sich behaupten sollte שמרה נפשי כי חסיד אני und fragt: ודוד מי קרי לנפשיה חסיד[4]) „Wird denn David sich selbst חסיד nennen?" Und wenn nach der Auffassung des Talmud es einem Frommen nicht geziemt, sich ein Prädicat wie חסיד beizulegen, was doch nichts weiter als „rechtschaffen" bedeutet, um wieviel mehr: מלך.

Aehnlich dürfte die Ansicht der Talmudisten über die Sätze: האיש משה גדול מאד (Exod 11, 3), והאיש משה ענו (Numeri 12, 3), ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (Deuter. 34, 10) lauten.

IV. ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל

[1]) Der Text lautet nach Luther. „Und er sah, dass ihm ein Haupt gegeben war, ein Gesetzgeber, der (dort) verborgen ist." Dieser Vers wird wie vom Talmud, so auch von der Peschitta, Vulg. von Baumg. Ew. Ros, u. m. A. auf Moses angedeutet.

[2]) Rabba z. h. Liede 1 § 55; Midrasch Tanchuma Abschnitt Kitisa § 36.

[3]) Keil und Delitzsch erklären: מלך bezieht sich nicht auf Moses, sondern auf Jehovah, ebenso Dillm.

[4]) Berachoth 4a.

ארץ נושבת (שמות ט״ז ל״ה) ועדיין לא אכלו, ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה[1]) „Und die Kinder Israels assen Man 40 Jahre, bis sie zu bewohntem Lande kamen.“ Hierzu fragt der Talmud: „Die vierzig Jahre waren doch um diese Zeit nicht vollendet?“ und erblickt hierin einen Beweis, dass die heil. Schrift nicht chronologisch verfahren ist. Mit anderen Worten, diese Stelle kann nicht von Moses selbst geschrieben worden sein,[2]) da die vierzig Jahre erst nach seinem Tode zu Ende waren, (Josua 5, 12).

V. והכיטו אחרי משה (שמות ל״ג ח׳) חד אמר לשבח וחד אמר לגנאי[3]) Die Ausdrucksweise „und sie (die Israeliten) sahen dem Moses nach“ verstanden manche Talmudisten: sie sahen ihm nach zu seinem Nachtheil, d. h., wie sie weiter erklären, sie verdächtigten ihn eines sträflichen Umganges mit ihren Frauen. Wer nun auch der Ansicht war, eine solche niederträchtige Verdächtigung habe bestanden, wird jedenfalls nicht behaupten können, Moses selbst habe sie niedergeschrieben, es sei denn er hätte sie durch Verzeichnung in sein Buch verewigen wollen.

VI. ויכתוב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים (יהושע כ״ד כ״ו) חד אמר שמונה פסוקים וחד אמר ערי מקלט[4]) „Und Josua schrieb diese Worte in das Buch der Lehre Gottes.“ Was er darin geschrieben hat, darüber sind die Meinungen verschieden: der eine meint: die acht Verse über den Tod Moses; ein anderer: über die Verordnung in Betreff der Asylstädte. Nach letzterer Auffassung soll also die Verordnung der Asylstädte von Josua herrühren und sei von demselben deshalb in den Pentateuch eingefügt worden, um ihr grössere Autorität zu verschaffen.[5])

Ebenso äussern sich die Talmudisten über die Genealogie der Könige in Edom (Genes. 36, 31—43).

[1]) Jeruschalmi: Schekalim, Abschn. 5 Hal. 2.
[2]) Vergl. Dillm.
[3]) Jerusch. Schekalim, Abschn. 5 Hal. 2.
[4]) Makkoth 11a.
[5]) Vergl. Keil und Delitzsch.

VII. (בשעה שזה מעמיד מלכים זה מעמיד שופטים[1] „Während die Edomiter Könige krönten, setzten die Israeliten Richter ein.“ Diese Erklärung deutet uns an, dass die Talmudisten die Entstehung dieser Stelle in die Zeit der Richter versetzten.[2])

Die Berichte über die Genesis, die Sündfluth, das Leben der Erzväter, werden als ältere Schriften von den Talmudisten angesehen, welche den Israeliten in Aegypten schon lange bekannt waren, wie wir es aus folgender Stelle ersehen:

VIII אמר משה נטלתי ספר בראשית וקראתי בו וראיתי מעשיהן של דור המבול[3] „Moses sagte: Ich nahm das Buch Bereschith und las dort über die Thaten der Generation der Sündfluth.“ Vielleicht deutet auf diese Fragmente auch eine zweite Stelle שהיו בירן מגלות שהיו משתשעין בהן משבת לשבת[4] hin. „Die Juden in Aegypten besassen Bücherrollen, an welchen sie sich jeden Sonnabend erfreuten.“ Wir sagen Fragmente, denn jedenfalls werden die Rollen nach der Meinung der Talmudisten anders als das jetztige Buch Bereschith ausgesehen haben. Manches ist in diesem Buche von einem späteren hinzugefügt worden, wie wir oben beim Cap. 36, 31—43 gezeigt haben. Dagegen deuten einige Stellen darauf hin, dass die Talmudisten Manches in der Bibel, wie sie uns gegenwärtig vorliegt, vermissten. So z. B.: וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר (בראשית ל״ה כ״ב). Darauf wird von den Talmudisten bemerkt: הפסיק הענין[5] „Hier erleidet die Erzählung eine Unterbrechung[6]). Ebenso beim Verse ואלה

[1]) Rabba z. Genesis 83 § 1.

[2]) Auch der Sohar z. d. St. nahm an diesem Satze Anstoss und meint, hier liege ein Geheimniss vor.

[3]) Rabba z. Exod. V § 26.

[4]) Midrasch Tanchuma zu Woera 21b; Rabba z. Ex. V, § 22.

[5]) Rabba z. Numeri 13, § 3.

[6]) Die LXX füllt diese Lücke mit den Worten *καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ*. Dillmann, wie auch Keil und Delitzsch wollen

תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה (בראשית ל״ז ב׳) fragten die Talmudisten: (והלא ראובן הוא הבכור[1] „Ruben war doch der älteste Sohn?“, wodurch angedeutet wird, dass hier gewiss, wenn auch ohne Absicht, etwas verloren gegangen sei.

Aus allen diesen Beispielen ist leicht zu vermuthen, dass die Talmudisten der Ansicht waren, der Pentateuch sei nicht von Moses allein verfasst. Wenn er trotzdem überall als der Verfasser angesehen wird, so kommt dies daher, weil die meisten Lehren von ihm herrühren; werden doch die Psalmen dem David zugeschrieben, während der Talmud an vielen Stellen bei verschiedener Gelegenheit behauptet, die Psalmen sind von verschiedenen Männern und zu verschiedenen Zeiten gedichtet worden: דוד כתב ספרים דתהלים נכתב על שמו[2] „David hat einige Bücher der Psalmen geschrieben, da die Psalmen seinen Namen tragen.“

Noch viel klarer können wir die Meinung der Talmudisten über den Verfasser des Pentateuchs in dem Vergleich, den sie anstellten, ersehen: „David gleicht in Vielem dem Moses: letzterer schrieb Bücher ספרים und auch David that dasselbe[3]), woraus hervorgeht, dass sie auch in Bezug auf den Pentateuch die Autorschaft anderer Personen, was sie bei den Psalmen direct zugeben, nicht für ausgeschlossen halten konnten.

An die Autorschaft eines einzigen auch bezüglich der übrigen vier Bücher haben die Talmudisten nicht glauben können. Woher sonst so viele Differenzen und logische Widersprüche, welche von ihnen vielfach, ohne aufzufallen, gleichsam im Vorübergehen, berührt werden? Wie aber schon in der Einleitung bemerkt wurde, suchten die Tal-

dagegen hier keine Lücke erblicken, während Geiger (Urschr. p. 372) sich der Meinung des Talmuds anschliesst Grätz, Gesch. d. J. B. II, 1 p. acceptiert die Lesart der LXX. Ueber פסקא באמצע הפסוק siehe Spinoza theol. pol. Tr. Cap. 12.

[1]) Midrasch Tanchuma z. Wajeschew 13b.

[2]) Rabba z. h. Liede I § 4.

[3]) Midrasch Schocher tow 1 § 6.

mudisten nur von Zeit zu Zeit, und auch dann nur in ganz vorsichtiger Weise Kritik zu üben. Und weil sie meistens ihre Worte unklar aussprachen und mit Absicht dem Publicum manches undeutlich machten, blieben uns leider noch viele Stellen räthselhaft. Wenn wir zum Beispiel gefragt würden, ob die Talmudisten schon von elohistischen und jehowistischen Quellen wussten, so können wir diese Frage nicht mit absoluter Sicherheit beantworten. Denn wenn sich nirgends eine directe Erwähnung dieser beiden Annalen in den talmudischen Schriften findet, so begegnen wir doch hier und da Stellen, welche die Annahme solcher Quellen durchblicken lassen. Hier einige derartige Beispiele:

I. בית שמאי א' שמים נבראו תחילה שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (בראשית א' א') בית הלל א' ארץ נבראת תחילה שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים (שם ב' ד')[1] „Die Schule Schamais meinte, der Himmel wurde zuerst erschaffen, hierauf die Erde.“ Als Beweis diente ihr der erste Vers der Genesis: Anfangs schuf Gott Himmel und Erde. Die Schule Hillels hingegen behauptet, „die Erde wurde zuerst erschaffen“, und stützte sich auf Genesis 24, worin es heisst: am Tage, da Gott die Erde und den Himmel schuf[2]). Diesem ähnlich lautet die Stelle:

II. ויכולו השמים והארץ, ומה כתיב בתריה אלה תלדות השמים והארץ[3]) „Vorher wird von der Vollendung der Erschaffung des Himmels und der Erde erzählt und gleich darauf wird wieder mit ihrer Entstehung begonnen! Es liegt klar auf der Hand, dass den Talmudisten jener doppelte Bericht über den Vorgang der Schöpfung mit seinen theilweisen Widersprüchen anstössig war, und wenn zwischen den Schulen von Schamai und Hillel eine Diskussion darüber

[1]) Chagigah 12a; Jerusch. Chagigah. Abschn. 2, Hal. 1.

[2]) Hieraus ergiebt sich, dass die Hillelsche Schule den Vers 4 wie die neueren Kritiker auch, mit dem Worte ביום עשות beginnt und sicher betrachtet sie die erste Hälfte des Satzes אלה תלדות השמים והארץ בהבראם als Abschluss des Vorangegangenen.

[3]) Jerusch. Berachoth, Abschn. 1 Hal. 1.

entstand, was früher, der Himmel oder die Erde, erschaffen wurde, und wenn beide ihre Ansichten auf zwei verschiedene Verse stützen, die nach den neuesten Ergebnissen zwei verschiedenen Quellen angehören[1]), so scheint es offenbar zu sein, als hätte die eine Schule diese, die andere jene Quelle als massgebend angesehen.

Diese obenerwähnten Stellen sind aber noch nicht die einzigen, an welchen die Talmudisten in der Genesis Anstoss nahmen. Es giebt deren noch viele. So z. B.:

III. זכר ונקבה בראם (בראשית א׳ כ״ז) ובמקום אחר כתיב ויברא אלהים את האדם (שם)[2]) „Einmal heisst es: Mann und Weib hat Gott sie geschaffen, ein andres Mal: Gott schuf den Mann.“ Da aber die Talmudisten eine offene Kritik nicht überall wagten, so verstanden sie es, solche schroffe Widersprüche auf ganz eigenthümliche Weise zu erklären: „Anfangs מתחלה עלה ברעתו לברוא זכר ונקבה ואחר כך חזר[3]) gedachte Gott Mann und Weib zu erschaffen, er kam aber bald davon zurück und schuf nur einen Mann.“ Diese naive Antwort auf eine streng kritische Frage lässt uns vermuthen, dass die Talmudisten, wenn sie auch die so nahe liegende richtigd Lösung des Widerspruches zu geben vermochten, es doch aus gewissen Gründen nicht thun wollten. Es genügt ihnen, die Frage aufgeworfen zu haben und damit darzuthun, dass ihrem scharfen Auge nichts entgangen ist. Eine Antwort erfolgt überhaupt nur, um dem Laienpublicum über solche schwierige Stellen hinwegzuhelfen. Nicht minder wichtig ist eine zweite Stelle:

IV. כתוב אחד אומר ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ (בראשית א׳ כ׳) וכתיב ויצר ה׳ אלהים מן

[1]) Ueber die verschiedenen Quellen in der Genesis, vergl. de Wette, Bleek, Wellhausen, Kuenen, Hupfeld: die Quelle der Genesis p. 109 ff. Bunsen: Bibelwerk 1 p. 142 ff.; Dillmann, Budde: biblische Urgeschichte; Stade, Gesch. d. V. Isr. etc. etc.

[2]) Kethuboth 8a; Berachoth 61a; Erubin 18a.

[3]) Ibidem.

An „האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים (שם ב' י"ט)[1] einer Stelle heisst es, die Vögel wurden aus dem Wasser geschaffen; nach einer anderen sind sie aus der Erde hervorgegangen;" aber wie immer, so wussten sie auch hier sich durch eine sehr naive Antwort aus der Schlinge zu ziehen[2]). —

Geht nun aus den bisher citirten Stellen, theils mit absoluter Sicherheit, theils mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit hervor, dass die Talmudisten die Annahme mehrerer Autoren für den Pentateuch zuliessen, so sollen die folgenden Citate darthun, wie sie manchmal Widersprüche in der Bibel schonungslos aufdeckten, was beweist, dass sie die Bibel durchaus nicht als etwas Unantastbares betrachteten:

1. ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד את שם ואת חם ואת יפת (בראשית ה' ל"ב) שם נדול מחם שנה חם נדול מיפת שנה נמצא שם נדול מיפת ב' שנים, וכתיב (שם ז' ו') ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ וכתיב (שם י"א י') אלה תולדות שם שם בן מאת שנה ויולד את ארפכשד שנתים אחר המבול, בר מאה ותרתין שנין הוה, ועוד כתיב (י' כ"א) ולשם יולד גם הוא אבי כל בני עבר אחי יפת הנדול[3]) „Als Noah fünfhundert Jahre alt war, zeugte er den Sem, Cham und Jefeth. Nun muss Sem mindestens um zwei Jahre älter gewesen sein als Jefeth. Beim Eintritt der Sündfluth war Noah sechshundert Jahre alt; und später heisst es: als Sem hundert Jahre alt war, zeugte er einen Sohn, zwei Jahre nach der Sündfluth." Der chronologische Fehler liegt hier auf der Hand, denn hiernach musste doch Sem zu dieser Zeit hundert und zwei Jahre alt gewesen sein.

Einen noch merkwürdigeren Widerspruch, merkwürdig, weil ganz ohne Noth gewissermassen hineinconstruirt, ergiebt die Auffassung der Talmudisten von dem oben

---

[1]) Chullin 27b.
[2]) Ibidem.
[3]) Sanhederin 69b.

citirten Satze Genesis 10, 21 „Und Sem zeugte ebenfalls (Kinder), er, der Vater aller Ebräer, der Bruder des älteren Jefeth", wonach nicht Sem (Genesis 5, 32) sondern Jefeth der älteste Sohn Noahs wäre[1])

II. אברהם גדול מנחור שנה, ונחור גדול מהרן שנה, נמצא אברהם גדול שתי שנים מהרן, וכתיב ויקח להם אברם ונחור נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה (בראשית י"א כ"ט) וא"ר יצחק יסכה זו היא שרה . . . . כמה קשיש אברהם משרה עשר שנין וקשיש מאבוה תרתי שנין אשתכח כי אולידה שרה להרן בתמני אולידה[2]) „Gesetzt Abraham wäre nur um ein Jahr älter als Nachor, und dieser bloss um ein Jahr älter als Haran, so müsste Abraham um zwei Jahre älter sein als Haran. Nun heisst es (Genes. 11, 29): „Abraam und Nachor nahmen sich Frauen, die des Abram hiess Sarai und die des Nachor, Milkah, die Tochter des Haran, des Vaters der Milkah und Jskah." Hierzu bemerkt R. Jzchak: Jskah sei identisch mit Sarah[3]) und fragt sodann: Um wieviel ist Abraham älter als Sarah? Um zehn Jahre! (Genes 17, 17) und um wieviel älter als ihr Vater? Um zwei Jahre! (Siehe oben!) Mithin muss Haran seine Tochter Jskah oder Sarah im achten Lebensjahre gezeugt haben!

III. „Abraham machte sich früh auf, nahm Brot und Wasser und legte es sammt dem Knaben (Ismael) auf ihre (Hagars) Schulter und schickte sie fort (Genes. 21, 14)." Zu diesem Berichte bemerken die Talmudisten: בן כ"ז שנים ואת אמרת שם על שכמה[4]) „Ismael war doch, wie aus der Bibel hervorgeht, um diese Zeit bereits sieben und zwanzig Jahre alt, wie kann nun behauptet werden: er legte ihn

[1]) Vergl. Dillmann, Keil und Delitzsch.

[2]) Sanhederin 69b; Rabba z. Genes. 38 § 20.

[3]) Die Hypothese, Jskah wäre nur ein anderer Name für Sarah, gehört nicht nur dem Talmud. Auch Josephus: Antiq. I, 6, 5, sowie m. A. waren dieser Meinung, weil sonst die Erwähnung des Namens Jskah an dieser Stelle ganz überflüssig wäre.

[4]) Rabba z. Genesis 53 § 17.

ihr auf die Schulter?[1])“ Diese offenbare Ungereimtheit erklärt der Talmud mit Folgendem: מלמד שהכניסה בו שרה עין רעה ונכנסה בו חמה ואכבאית[2]) „Er wurde durch einen „bösen Blick“ der Sarah von einem verzehrenden Fieber befallen.“ Gerade aus dieser Antwort können wir doppelt sehen, dass es den Talmudisten auf die wirkliche Beantwortung der Frage gar nicht ankam. Erstens wenn Ismael schon wirklich durch den „bösen Blick“ der Sarah erkrankt

[1]) Die Angabe über das Alter des Ismael scheint hier nicht genau zu sein. Als Ismael sich der Beschneidung unterwarf, war er dreizehn Jahre alt (Genes. 17, 25), nach ungefähr einem Jahr wurde Isaak geboren (ibidem 18, 10; 21, 5). Als Abraham ein grosses Mahl veranstaltete, am Tage, da sein Sohn Isaak entwöhnt ward, mit welchem Ereignis die Vertreibung des Ismael zeitlich zusammenfällt, konnte Isaak doch nur höchstens zwei oder drei Jahre alt gewesen sein, denn unter הגמל wird nur Entwöhnung von der Mutterbrust verstanden (siehe Jesaja 28, 9: גמולי מחלב עתיקי משדים; Samuel I, 1, 22, 24; Reg. I, 11, 20) wie es auch manche Talmudisten verstehen: רבנן אמרי נגמל מחלבו (Rabba z. Genesis 53 § 14). „Die Gelehrten sagen, Ismael wurde dann von der Muttermilch entwöhnt.“ Hiernach konnte Ismael, der doch nur um 14 Jahre älter war als Isaak (siehe oben!) um diese Zeit höchstens siebzehn Jahre alt sein. Aber auch nach dieser Berechnung passte die Bezeichnung ילד für ihn nicht mehr. Wie es uns scheint, ist hier im Talmud irrtümlicher Weise כ״ז statt י״ז geschrieben worden. Dagegen versteht Raschi, um die Leseart כ״ז aufrechtzuerhalten, unter יום הגמל יצחק die Confirmation desselben, welche bei den Hebräern bei Vollendung des dreizehnten Lebensjahres unter dem Namen בר מצוה stattfindet, wozu ihn gewiss der Spruch des R. Hosechia-Rabba (Rabba z. Genesis 53 § 14): ר׳ תושיעה רבה אמר נגמל מיצר הרע. „Isaak wurde alsdann der Herrschaft der bösen Triebe entrückt“, d. h. hat seine religiöse Selbständigkeit erlangt, - veranlasst hat. Diese Annahme ist, ganz abgesehen vom Sprachgebrauch, schon deswegen zu verwerfen, weil die Sitte der Confirmation in der Bibel nirgends erwähnt wird, also in damaliger Zeit noch nicht existiert haben kann.

Manche Commentatoren meinen, dass שם על שבמה sich nicht auf ואת הילד bezieht, sondern auf לחם וחמת מים . . . . Gegen diese Annahme spricht die Leseart der LXX, in welcher es ausdrücklich heisst: *„καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον.“*

[2]) Rabba z. Genes. 53 § 17.

wäre, so könnte er immerhin nicht klein wie ein Kind geworden sein, und wenn zweitens seine Erkrankung eine so schwere gewesen wäre, so ist es nicht denkbar, dass Abraham und Sarah so grausam hätten sein können, ein Kind in solchem Zustande zu verstossen.

IV. „Und Abraham band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar oben auf das Holz.“ (Genesis 22, 9). Darauf der Talmud: כלום אדם יכול לכפות בן ל״ז שנה[1] „Ist es denn möglich, dass ein Einzelner einen Menschen von sieben und dreissig Jahren binden soll?“

V. ואלה שני חיי ישמעאל מאת שנה ושלשים שנה ושבע שנים (בראשית כ״ה י״ז) כמה קשיש ישמעאל מיצחק ארביסר שנין דכתיב (שם ט״ז ט״ז) ואברם בן שמנים שנה ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברם . . . וכתיב (שם כ״ה כ״ו) ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם כמה הוא ישמעאל כדאתילד יעקב בר שבעים וארבעה כמה פיישן משניה שתין ותלת, ותניא היה יעקב אבינו בשעה שנתברך מאביו בן ששים ושלש שנה ובו בפרק מת ישמעאל . . . שתין ותלת וארביסר עד דמתילד יוסף הא שבעין ושבעה וכתיב (שם מ״א מ״ו) ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה מלך מצרים הא מאה ושבע שב דשבעא ותרתי דכפנא הא מאה ושתסר וכתיב (שם מ״ז ח׳) ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה . . . מאה ושיתסר הוין? אלא ש״מ ארבע עשרה שנין דהוה בבית עבר לא חשיב להו[2] „Ismael lebte hundert sieben und dreissig Jahre (Gen. 25,17). Er war um vierzehn Jahre älter als Isaak, denn bei seiner Geburt war Abraham sechs und achtzig Jahre alt (ibidem 16, 16), während er den Isaak im hundertsten Lebensjahre zeugte (ibidem 21, 5). Isaak zeugte seine Kinder im sechzigsten Lebensjahre (ibidem 25, 26) Demnach war Ismael bei der Geburt Jacobs vier und siebzig Jahre alt. Rest — drei und sechzig Jahre. Im Todesjahre des Ismael verliess Jacob seine Heimat und ging zu seinem Oheim Laban (zu derselben Zeit heirathete Esau Ismaels Tochter). Also war Jacob beim Tode des Ismael drei und sechzig

[1]) Rabba z. Genes. 56 § 11.

[2]) Megillah 17 a.

Jahre alt. Hierauf lebte er vierzehn Jahre bei seinem Schwiegervater, bis Joseph geboren wurde. Also war Jacob bei der Geburt desselben sieben und siebzig Jahre alt. Als Joseph vor Pharao erschien, war er dreissig Jahre alt (ibid. 41, 46); es folgen sodann sieben Jahre des Ueberflusses und zwei der Hungersnoth, bis Jacob nach Aegypten kam. Danach stand Jacob bei seiner Ankunft in Aegypten im hundert und sechzehnten Lebensjahre. In der Bibel (ibidem 47, 8—9) heisst es jedoch: „Jacob habe, nach seinem Alter befragt, dem Pharao geantwortet, er wäre hundert und dreissig Jahre alt.“ Um die Lücke von vierzehn Jahren, die hier besteht, auszufüllen, oder besser gesagt, um auf diese Lücke in ganz vorsichtiger Weise aufmerksam zu machen, meint der Talmud: ארבע עשרה שנין הוה בבית עבר[1] „Vierzehn Jahre brachte Jacob in der Schule von Eber zu, die ihm nicht als Lebensjahre angerechnet werden.“ — Diese Schule wird wohl von den Talmudisten eigens zu diesem Zwecke ins Leben gerufen worden sein; auch bedarf es noch der Aufklärung, wesshalb die dort verlebten Jahre nicht mitzählen sollten . . .

VI. ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה (בראשית ט"ו י"ג) „Und sie werden sie knechten und misshandeln vier hundert Jahre lang (Genesis 15, 13). Hierzu fragt der Talmud: In Wirklichkeit waren es doch blos zwei hundert und zehn Jahre?“ Ueber denselben Gegenstand fragen die Talmudisten an anderer Stelle:

VII. כתוב אחד אומר (שמות י"ב מ') שלשים וארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר ועבדום וענום אותם ארבע מאות שנה (בראשית ט"ו י"ג) כיצד יתקיימו שני מקראות הללו[3] „In Exodus 12, 40 heisst es: Der Aufenthalt der Kinder Israel in Aegypten dauerte vierhundert und dreissig Jahre, und nach der Prophezeiung in Genesis 15, 13 sollten es blos vierhundert

[1]) Megillah 17a.
[2]) Rabba z. h. Liede 2 § 19; Vergl. Dillm., Keil u. Del.
[3]) Mechilta Abschn. 14 p. 19.

Jahre sein, wie können diese beiden Sätze aufrechterhalten werden?“ Sie antworten: (שלשים עד שלא נולד יצחק[1] „Der Anfang dieser Aera fällt in das dreissigste Jahr vor der Geburt Isaaks.“ Ihre Auffassung stimmt also mit der Leseart der LXX. überein, welche lautet „*ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ χαναάνι.*“

VIII. ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו (שמות כ׳ כ״ו) וכי ערותן של כהנים מגולות והלא כבר נאמר (שם כ״ח מ״ב) ועשה להם מכנסי בד[2] „Du sollst nicht auf Stufen zu meinem Altar hinaufsteigen, damit deine Scham nicht enthüllt werde.“ (Exodus 20, 26). Hierzu fragen die Talmudisten: „Kann denn die Scham der Priester enthüllt werden? Ist doch bereits[3]) die Anordnung getroffen, dass sie Beinkleider aus Linnen tragen sollen.“ (ibid. 28, 42).

IX. כתוב אחד אומר מבן חמש ועשרים שנה ומעלה (במדבר ח׳ כ״ד) וכתוב אחד אומר מבן שלשים שנה (במדבר ד׳ כ״ג) כיצד יתקיימו שני פסוקים הללו[4] „In einem Verse heisst es von den Leviten: von fünf und zwanzig Jahren an gehören sie dem Tempeldienste (Numeri 8, 24), und wiederum heisst es, die Zeit ihres Dienstes beginnt mit ihrem dreissigsten Lebensjahre (ibid. 4, 23)[5]).“

---

[1]) Ibidem.

[2]) Midrasch Tanchuma z. Mischpatim 29a.

[3]) Der Ausdruck והלא כבר giebt uns zu einigem Nachdenken Veranlassung. In der Bibel wird die Anordnung der מכנסי בד erst später (ibid. 28, 42) getroffen, so dass die Talmudisten angenommen haben müssen, die Stelle in Exodus 20, 26 sei erst später geschrieben worden, zu welcher Annahme sie auch vollkommen berechtigt waren, da erst nach dem Bau der Stiftshütte von einem Altar die Rede sein konnte, sonst genügte zum Opfern eine במה.

[4]) Sifri zu Bahalothcha, Abschn. 63.

[5]) Um diesen Widerspruch zu beseitigen, vermutheten die Talmudisten (ibid.), vielleicht musste ein jeder Levite vom fünfundzwanzigsten Lebensjahre an den Tempeldienst genau erlernen, während er zur thatsächlichen Verrichtung seines Dienstes erst mit dem dreissigsten Lebensjahre zugelassen wurde. Auch Keil und Delitzsch zu d. Stelle haben den Widerspruch bemerkt und erklären ihn folgendermassen: Der Transport der Stiftshütte erforderte volle

X. כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות (דברים ט״ז ח׳) וכתוב אחד אומר שבעה ימים מצות תאכלו (שמות י״א ט״ו) הא כיצד?[1] „Einmal heisst es: Sieben Tage sollt ihr Mazzoth essen (Exod. 11, 15), ein anderes Mal (Deuter. 16, 8) wird dagegen die Zeit des Mazzothessens auf sechs Tage beschränkt“

XI. כתיב פוקד עון אבות על בנים (שמות ל״ד ז׳) וכתיב ובנים לא יומתו על אבות (דברים כ״ר ט״ז)[2] „Einmal heisst es: Der Du heimsuchst die Missethat der Väter auf die Kinder (Exodus 34, 7) ein andermal lautet es dagegen: Kinder, sollen wegen ihrer Eltern nicht sterben.“

XII. ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן (דברים י׳ ו׳) וכי שם מת והלא בהר ההר מת שנאמר ויעל אהרן הכהן אל הר ההר וימת שם (במדבר ל״נ ל״ח)[3] „Nach Deuteronomium (10, 6) ist Aaron in Moserah gestorben; nach der Erzählung in Numeri dagegen in Hor-Hor.

XIII. צדונים יקראו לחרמון שרין (דברים ג׳ ט׳) ובמקום אחר הוא אומר (שם ד׳ מ״ח) הר שיאון הוא חרמן[4] „Die Sydonier nennen den Hermon Schirion (Deuteronomium 3, 9), anderswo (ibid. 4, 48) ist Hermon mit Schion identisch[5].

Manneskraft, daher ist das Alter für diesen Dienst auf dreissig Jahre festgesetzt, wogegen die Dienstesverrichtungen bei der ruhenden Stiftshütte schon von Fünfundzwanzigjährigen geleistet werden konnten. Offen gestanden, scheint die Erklärung der Talmudisten annehmbarer als die von Keil und Delitzsch, denn ein Fünfundzwanzigjähriger steht im Allgemeinen einem dreissigjährigen Manne an Kraft nicht nach. Am besten aber ist es mit der LXX an beiden Stellen fünfundzwanzig zu lesen. Vergl. Dillm.

[1]) Sifri zu Emor Abschn. 12; Mechilta zu Bo, Abschn. 17, p. 25. Vergl. Wellhausen, Proleg. z. Gesch. Isr. p. 106; und die neuen Commentatoren.

[2]) Brachoth 7a; Aboda-Sarah 27b.

[3]) Jeruschalmi: Joma, Abschn. I. Hal. 1.; Mechilta zu Beschalach Absch. 1. p. 52.; Rabba zu Numeri 19. § 11, Midrasch Tanchuma 70b; vergl. Wellhausen Prol. 2. Gesch. Isr. p. 388; Dillm.

[4]) Sifri zu Ekew, Abschn. 37.

[5]) Dieser Widerspruch scheint nicht wichtig zu sein. Hier scheint nur eine Verwechslung der Buchstaben vorzuliegen. Solch ein Fehler konnte bei dem Abschreiben bei der Aehnlichkeit der Laute

XIV. כתוב אחד אומר וירד ה׳ על הר סיני אל ראש ההר (שמות י״ט כ׳) וכתוב אחד אומר מן השמים השמיעך את קולו (דברים ד׳ ל״ו)[1] „Nach Exodus 19, 20 stieg Gott auf den Berg Sinai herab und nach Deuter. 4, 36 hat Gott seine Stimme nur vom Himmel hören lassen.“

Wir glauben, die angeführten Stellen werden genügen darzuthun, dass die Talmudisten von der Composition des Pentateuchs aus verschiedenen Stücken, die aus verschiedenen Zeiten herrühren, fast überzeugt waren. Wenn sie dies nicht offen ausgesprochen haben, so geschah es nur aus den bereits in der Einleitung erwähnten Gründen.

---

sehr leicht entstehen. Zudem konnten die Sydonier eine vom Hebräischen abweichende Benennung für den Hermon gehabt haben. Vgl. Keil u. Delitzsch.

[1]) Sifro zu Wajikra, Abschn. 1.

II. Propheten.

Wie bei dem Pentateuch, so fragen die Talmudisten auch bei den anderen Büchern der Bibel nach ihren resp. Verfassern. Ein Unterschied tritt aber hier zu Tage: Während hinsichtlich des Pentateuchs manche, z. B. R. Schimon, behaupten wollen, die letzten Verse vom Tode Moses seien auf Befehl Gottes von jenem selbst unter Thränen niedergeschrieben worden[1]), stimmen sie bei den übrigen Büchern alle darin überein, dass dieselben auch da, wo sich aus dem Titel ein bestimmter Autor ergiebt, aus den Schriften der verschiedensten Autoren zusammengesetzt sind. So heisst es: יהושע כתב ספרו שמואל כתב ספרו ושופטים ורות . . . ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות חזקיה וסיעתו כתב ישעיה משלי שיר השירים וקהלת אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו[2]) „Josua verfasste sein Buch; Samuel das seinige, das der Richter und das Buch Ruth; Jeremia schrieb sein Buch, das der Könige und die Klagelieder; Chiskijah und seine Schule schrieben das Buch Jesaja, das Buch der Sprüche, und das Buch Koheleth[3]); die Männer der grossen Synagoge[4]) schrieben Ezechiel, die zwölf kleinen

[1]) M'nachoth 30a.

[2]) Baba bathra 14b, 15a.

[3]) Unter וסיעתו muss seine „Schule" verstanden werden, denn nach der Ueberlieferung ist Chiskija lange vor Jesaja gestorben. Letzterer soll erst durch Menasse, den Nachfolger des Chiskia, getödtet worden sein. (Siehe Jebamoth 49b).

[4]) Ueber כנסת הגדולה siehe Maimonides, Einl. z. Jad-hachasakah: Abarbanel: Einl. z. Nachlath-Aboth, Juchsin, ed. Filippowsky 11;

Propheten, Daniel und das Buch Esther; Esra schrieb sein Buch und die Genealogie der Chronik bis auf seine Zeit.“ Darauf folgt im Talmud in Form einer Frage: יהושע כתב ספרו והכתיב (יהושע כ״ד) וימת יהושע בן נון עבד ה׳ דאסקיה אלעזר; והכתיב (שם) ואלעזר בן אהרן מת, דאסקיה פנחס, שמואל כתב ספרו והכתיב (שמואל א׳ כ״ה) ושמואל מת, דאסקיה גד החוזה ונתן הנביא[1]) „Josua soll sein Buch geschrieben haben, in demselben (Jos. 24) heisst es doch: und Josua starb?“ Antwort: „Elasar setzte es fort.“ Sie fragten hierauf ferner: „Es heisst doch aber dortselbst: und Elasar, der Sohn des Aaron, starb? Antwort: „Pinchas setzte es fort.“ — Ferner: Samuel soll sein Buch geschrieben haben, — in demselben heisst es doch: und Samuel starb?[2]) Antwort: Der Seher Gad und der Prophet Nathan haben es fortgesetzt.“

Es steht also fest, dass die Talmudisten die historischen Bücher als Annalen betrachtet haben, in welche ein jeder die Thaten und Begebenheiten verzeichnete, welche er für denkwürdig hielt, wenn daher zwei von ihnen nach bestimmten Personen (Josua, Samuel) benannt sind, so geschah es, weil in denselben immerhin das meiste von den betreffenden Männern herrührt, oder weil die in denselben geschilderten Ereignisse in die Zeit derselben fallen, genau wie dies mit dem Pentateuch der Fall war, welcher Moses Namen trägt, weil dieser unter den pentateuchischen Schriften der hervorragendste war.

Dieselbe Wahrnehmung machen wir auch bei den prophetischen Büchern. Gewiss sind die meisten Prophetien

Ewald: Gesch. IV. p. 191 ff. Grätz in Frankels Ms. 1857; Fürst, der Canon d. a. Test. etc. p. 22 ff. Strack: Pirke-Aboth I; Krochmal in Kerem-Chemed V p. 62; Heidenheim: Untersuchungen über die Synagoge magna; Schürer: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgesch. p. 407; Jost, Gesch. d. J. u. s. Sect. I. p. 41 ff. Kuener, Isidor Loeb. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences religieuses 1887.

[1]) Baba bathra 15a.

[2]) Ibn Esra schreibt ebenfalls dem Samuel sein Buch nur bis auf die Stelle וימת שמואל zu.

nach dem Talmud denjenigen Propheten zuzuschreiben, deren Namen die Bücher tragen; aber der Talmud selbst zeigt darauf hin, dass die Schreiber Chiskia und seine Schule, die Männer der grossen Synagoge bei der Composition des Jesaja bezw. der zwölf kleinen Propheten manche fremde Prophetien aus verschiedenen Gründen in dieselben aufgenommen haben. Wir wollen hier nur einige diesbezügliche Stellen aus den talmudischen Schriften anführen.

I. א״ר סימון באורי לא נתנבא אלא שני פסוקים ולא היה בהם כדי ספר ונטפלו בישעיה ואלו הן וכי יאמרו אליכם וחברו.[1]) „R. Simon sagte: Die Prophetie Beeris bestand im Ganzen aus nur zwei Versen. Da nun dieselben nicht für ein selbständiges Buch ausreichten, so wurden sie dem Buche Jesajas einverleibt. Es sind dies die Verse 19—20, Cap. 8“.

II. עד היכן נבואתו של ירמיהו ר׳ יעקב ור׳ אבא ואית דאמר ר׳ אלעזר ור׳ יוחנן חד אמר עד מזרה ישראל יקבצנו (ירמיהו ל״א ט׳) וחרינא אמר עד ויש תקוה לאחריתך נאום יהוה ושבו בנים לגבולם (ט״ו).[2]) Wie weit die Prophetie Jeremias von ihm selbst herrührt, darüber herrschen verschiedene Ansichten. Einer meinte: bis zu dem Verse: „der Israel zerstreut hat, der wird ihn auch wieder sammeln“ (31, 9). Ein anderer behauptet — bis: „deine Kinder sollen wieder in ihr Gebiet zurückkehren“ (ibidem 16). So verschiedenartig auch sämmtliche jüdische Commentatoren zum Midrasch diese Aeusserung zu deuten sich bemühen, scheint es dennoch klar, dass die Talmudisten angenommen haben, das Buch Jeremia sei nicht ganz von ihm selbst verfasst, sondern ohne Zweifel stamme Vieles von seinem Schüler Baruch[3]).

[1]) Rabba z. Leviticus 6 § 6.

[2]) Rabba z. Klageliede, Einl. § 34.

[3]) In Sifri zu Deuteronomium Abschn. I kommt die Stelle vor: שני ספרים כתב ירמיהו „Jeremia hat zwei Bücher geschrieben,“ wovon das zweite mit עד הנה דברי ירמיהו (Jeremia 51, 64) schliesst. Sollte vielleicht demnach die Frage עד היכן נבואתו של ירמיהו sich darauf beziehen, wie weit der erste Theil seiner Prophetie reicht.

III. Ueber Nachum Cap. 1, äusserten sich die Talmudisten: (עירובי דברים יש בזה, מה שאמר זה לא אמר זה[1]) „Hier sind verschiedene Stellen verschiedener Autoren zusammengewürfelt.“ Wer soeben im Verse 2, in den schwunghaften Ausdrücken Gott als den zürnenden, rachsüchtigen dargestellt, kann nicht gleich darauf (in Vers 3) behaupten: Gott ist langmüthig.

Die Talmudisten wendeten jedoch nicht bloss der Frage nach dem Ursprunge der Bücher ihre Aufmerksamkeit zu, sondern es entging ihrem scharfen Auge überhaupt selten eine Stelle, die einen Widerspruch oder eine Ungereimtheit enthält, wie dies folgende Citate beweisen werden:

I. כתוב אחד אומר וישפוט את ישראל מ' שנה (שופטים ט"ו כ') וכתוב אחד אומר והוא שפט את ישראל כ' שנה (שם ט"ז ל"א[2]). Einmal heisst es: Samson richtete die Israeliten vierzig Jahre (Richter 15, 20) und ein anderes Mal: er richtete Israel zwanzig Jahre (ibidem 16, 31).[3])

II. בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימן בצלצח (שמואל א, י' ב') והלא בגבול יהודה נקברה, שנאמר ותמת רחל ותקבר בדרך אפרת היא בית לחם (בראשית ל"ה י"ט) ואומר ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה (מיכה ה' א')[4]). An einer Stelle heisst es: das Grab der Rahel befindet sich im Gebiete Benjamins (Sam. I 10, 2), und nach Genesis (35. 19), Michah (5, 1) ist dasselbe im Gebiete Jehudah gelegen.

III. כתיב ויטת שמואל (שמואל א' כ"ה א') וכתיב ושמואל מת (כ"ח נ')[5]). Ueber Samuels Tod wird zweimal (Samuel I. 25, 1; ibidem 28, 3) berichtet.

Bei dieser Gelegenheit wollen wir noch bemerken, dass auch den Talmudisten die ausserordentliche Aehnlichkeit der Prophetie des Jeremia Cap. 49 mit Obadja sehr aufgefallen ist. (Sanh. 89a).

[1]) Tosefta: Sotah, Abschn. 9 p. 313.

[2]) Jerusch. Sotah, Abschn. I. Hal. 1.

[3]) In unseren Exemplaren steht an beiden Stellen עשרים שנה.

[4]) Tosefta: Sotah, Abschn. XI. p. 316.

[5]) Tosefta: Sotah, Abschn. XI p. 315.

IV. אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים (שמואל ב, כ"א א') והיכן מצינו שהרג שאול את הגבעונים[1]). In Samuel II, (31) wird von einer Ausrottung der Gibeoniter durch Saul berichtet. Da aber diese Thatsache in der Bibel nirgends mitgetheilt wird, so fragt der Talmud mit Recht, woher der Berichterstatter diese Nachricht entnommen habe.[2])

V. כתיב ואת חמשת בני מיכל . . . (שמואל ב, כ"א ח') וכתיב ולמיכל בת שאול לא היה ולד עד יום מותה (שם ו' כ"ג)[3]). Nach einer Aussage (Samuel II. 21, 8) sollte Michal fünf Kinder gehabt haben, nach einer anderen (ibid. 6,23) war sie kinderlos.

VI. ואת חמשת בני מיכל אשר ילדה לעדריאל בן ברזלי המחלתי (שמואל ב, כ"א ח') והלא לא נתנה אלא לפלטי בן ליש שנאמר (שמואל א, כ"ה מ"ד) ושאול נתן את בתו אשת דוד לפלטי בן ליש אשר מרגלים[4]). Einmal heisst es (Samuel II. 21, 8): Adriel, Sohn des Barsilai, heiratete die Michal, nach einer anderen Quelle dagegen (Samuel I. 25, 44) war es Palti, Sohn des Laisch.

VII. ויהי מקץ ארבעים שנה (שמואל ב, ט"ו ז') כל עצמו של דוד לא מלך אלא ארבעים שנה[5]). Der Vers „Und es geschah nach Verlauf von vierzig Jahren“ (Samuel II. 15, 7) ist dem Talmud unverständlich, denn David regierte im Ganzen nicht länger als vierzig Jahre (Reg. I. 2, 11) und Absalom's Empörung fand lange vor Davids Tode statt. Die Annahme, die Zahl vierzig beziehe sich auf das Lebensalter Absaloms ist ebenfalls unmöglich, da, wie wir wissen, Absalom in Chebron geboren wurde, als David schon über Jehuda regierte (Samuel II. 3, 3).[6])

---

[1]) Baba-Kama 119a.

[2]) Diese Stelle ist nicht nur dem Talmud, sondern auch allen neueren Exegeten dunkel geblieben.

[3]) Tosefta: Sotah, Abschn. 11 p. 315.

[4]) Ibidem.

[5]) Jeruschalmi: Sotah, Abschn. 1 Hal. 8.

[6]) Vergl. Thenius, Keil u. Delitzsch.

VIII: ואדניה בן חגית מתנשא לאמר אני אמלך . . ונם הוא טוב תאר מאד ואותו ילדה אחרי אבשלום (מלכים א׳ א׳ ו׳) והלא אבשלום בן מעכה הוא וכ׳ והשלישי אבשלום בן מעכה (ש״ב ג׳ ג׳[1]). Nach Reg. I. 1, 6 ist Absalom der Sohn der Chagis und nach Samuel II. 3, 3 ist er der Sohn der Maachah.[2])

IX. והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה בחברן מלך שבע שנים ובירושלים שלשים ושלש שנים (מלכים א׳ ב׳ י״א) ובשמואל כתיב (שמואל ב׳ ה׳ ה׳) בחברן מלך על יהודה שבע שנים וששה חדשים ובירושלים מלך שלשים ושלש שנה[3]). Nach einer Angabe (Reg. I. 2, 11) regierte David genau vierzig Jahre; nach einer anderen (Sam. II. 5, 5), vierzig und ein halbes Jahr[4]).

X. וימת כרבר ד׳ אשר דבר ביד אליהו וימלך יורם תחתיו בשנת שתים ליהורם בן יהושפט מלך יהודה כי לא היה לו בן (מ״ב א׳ י״ז) אפשר לומר כן והלא יהושפט מלך אחריו חמש שנים שנאמר (שם ח׳ ט״ז) ובשנת חמש ליורם בן אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה מלך יהורם בן יהושפט מלך יהודה[5]). Die Stelle (Reg. II. 1, 17): Joram bestieg den Thron im zweiten Jahre der Regierung des Joram, Sohnes des Joschafath, kann nicht richtig sein, da Joschafat damals noch König war und noch weitere fünf Jahre regierte (Reg. II. 8, 16). Auch aus der Erzählung im Capitel 3, gehf hervor, dass die Regierungszeit des Joram und Joschaphath zusammenfällt, haben doch sogar beide gemeinshaftlich einen Feldzug gegen den König von Moab unternommen.[6])

XI. In der Erzählung, wie Joschiahu die dem Götzendienste gewidmeten Altäre zerstört und den Jehovadienst

[1]) Baba-bathra 109b.

[2]) Thenius liest hier ילד statt ילדה.

[3]) Jeruschalmi: Rosch-Haschnah Abschn. 1, Hal. 1.

[4]) Diesen Widerspruch brauchen die Talmudisten gar nicht erst in Regum zu suchen, da er schon in Samuel im selben Capitel (ibid. 4) enthalten ist, wo es heisst: ארבעים שנה מלך. Sollte vielleicht diese Angabe in ihren Exemplaren gefehlt haben?

[5]) Tosefta, Abschn. 12, p. 317.

[6]) Vergl. Keil und Delitzsch, sowie Thenius.

wiederhergestellt hat, heisst es unter Anderem: ונם את המזבח אשר בבית אל אישר עשה ירבעם בן נבט . . את המזבח ההוא נתץ (מלכים ב, כ"ג ט"ו – י"ח). „Er zerstörte zugleich den Altar, den Jerobeam in Beth-El errichtet hatte.“ Darauf der Talmud mit Recht: וכי מה טיבו של יאשיהו על המזבח בבית אל[1] „Erstreckte sich denn die Macht des Joschiahu auch über Beth-El?“

Besonders hat der Talmud auf viele Differenzen zwischen den Büchern der Chronik und den anderen historischen Büchern[2]) aufmerksam gemacht:

I. בשנת שלשים ושש למלכות אסה עלה בעשה מלך ישראל על יהודא ויבן את הרמה (ד"ה ב, ט"ז א') וכי אפשר לומר כן והלא אסא קבר את בעשה בשנת עשרים ושש למלכו, שנאמר בשנת עשרים ושש שנה לאסא מלך יהודה מלך אלה בן בעשה על ישראל (מלכים א, ט"ז ח')[3]. „Wie kann Baaschah im sechsunddreissigsten Regierungsjahre des Assa mit diesem Krieg geführt haben (Chronik II. 16, 1), da er doch nach Reg. I. 16, 8 schon im sechsundzwanzigsten Regierungsjahre des Assa gestorben sein soll?“

II. בן שלשים ושתים שנה יורם במלכו ושמונה שנה מלך בירושלים (מלכים ב, ח' י"ז) ובאחזיה בנו אומר (ד"ה ב, כ"ב ב') בן ארבעים ושתים שנה אחזיה במלכו ושנה אחת מלך בירושלים וכי האיך אפשר לבן להיות גדול מאביו שתי שנים[4]. „Nach Regum (II. 8, 17) ist Joram im vierzigsten Lebensjahre gestorben; von seinem Sohne Achasja, welcher gleich darauf den Thron bestieg, wird indess in Chronik (II. 22, 2) erzählt, er habe dann im Alter von zwei und vierzig Jahren gestanden, demnach wäre der Sohn um zwei Jahre älter gewesen als der Vater!“

III. כתוב אחד אומר (שמואל ב, כ"ד כ"ד) ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים וכתוב אחר אומר (ד"ה א כ"א כ"ה)

---

[1]) Megillah 14b.

[2]) Siehe Thenius; Bertheau; Graf: Gesch. Bücher p. 152ff. Wellhausen: Prol. z. Gesch. Isr. p. 206ff.

[3]) Tosefta Sotah, Abschn. 12, p. 316.

[4]) Ibidem.

„Nach Samuel II (24, 24) zahlte David für den Platz den er zum Altar kaufte nur fünfzig Schekel, nach der Chronik (I. 21, 25) dagegen sechshundert.“ (ויתן דוד לארנן במקום שקלי זהב משקל ששׁ מאות[1])

IV. כתוב אחד אומר (מלכים א, ה' ו') ויהי לשלמה ארבעים אלף ארוות סוסים וכתוב אחד אומר (ד"ה ב, ד' ה') ויהי לשלמה ארבעת אלפים ארוות סוסים[2]. „In Regum I. (5, 6) heisst es Salomo besass vierzigtausend Stallungen für Pferde; nach Chronik II (4, 5) hatte er nur deren viertausend.“

Zum Schlusse des Abschnittes sei hier noch mitgetheilt, wie sich der Talmud über Identität, Zeit etc. einiger Propheten äussert:

Der Prophet Obadja, Verfasser der kleinen Prophetie gleichen Namens, ist nach Annahme des Talmuds[3]) derjenige, welcher zur Zeit des Königs Achab gelebt und gewirkt hat und von dem es heisst (Reg. I, 18, 3): ועובריה היה ירא את ד' מאד[4]. Hinsichtlich des Propheten Jona finden wir im Talmud dieselbe Ansicht ausgesprochen,[5]) wie bei den neueren Exegeten und Kritikern: Er sei identisch mit dem in Regum II. (14, 25) erwähnten Propheten Jona ben Amitai. Und gestützt auf Josua (19, 10 17) behauptet der Talmud mit Recht, dass er dem Stamme Sebulun angehört habe.

Dass die Talmudisten dagegen einen Deutero-Jesajas angenommen haben, lässt sich nicht mit Bestimmtheit

[1]) Sifri zu Neso, Abschn. 42; ibid. zu Ree, Abschn. 62; ibid. zu Berachah, Abschn. 352.

[2]) Tosefta Sotah, Abschn. 12, p. 316.

[3]) Sanhederin. 39 b.

[4]) Diese Hypothese hat aber nach unserer Meinung keinen Halt, zumal aus der ganzen Prophetie zu entnehmen ist, dass dieselbe einer späteren Zeit angehört. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme von Bleek u. m. A., der Verfasser dieser Prophetie sei einer der jüdischen Exilanten, welcher die Zerstörung des Reiches Juda miterlebt hat.

[5]) Jebamoth 98 a.

nachweisen. Den einzigen Anhaltspunkt für einen solchen ist der Umstand, auf den bereits Krochmal aufmerksam gemacht hat, dass der Talmud bei der Aufzählung der biblischen Schriften (Baba-bathra 14b) den Jesaja nach Ezechiel aufführt: סדרן של נביאים: יהושע ושופטים, שמואל ומלכים ירמיהו ויחזקאל ישעיה ושנים עשר, was nach Krochmal aus dem Grunde geschehen sein soll, dass die Talmudisten einen grossen Theil der in Jesajas enthaltenen Prophezeiungen einem Propheten zuschreiben, der nach Ezechiel gelebt hat, mithin das Buch Jesaja in Jesaja I und Jesaja II theilten [1]). Uns scheint jedoch eine solche Annahme durchaus unzulässig, weil in diesem Falle der Talmud nicht gleich darauf hätte fragen können: מכדי ישעיה קדים ליקדמיה לישעיה ברישא „Da doch Jesaja vor Jeremia und Ezechiel gelebt hat, sollte doch Jesajas zuerst genannt werden?“ [2])

[1]) Krochmal: More nebuche hasman, Abschn. Cheker-Aboth; Zeitschr. Kerem-Chemed, Band V, 1841 p. 51; Lagarde: Symmicta 1, 142 glaubte die Talmudisten hätten darin eine Erinnerung erhalten wollen, dass Jesaja als Buch jünger ist als Jeremia und Ezechiel.

[2]) Auf diese Frage antwortet der Talmud: כיון דמלכים סופיה חורבנא וירמיה כוליה חורבנא ויחזקאל רישיה חורבנא וסיפיה נחמתא וישעיה כוליה נחמתא סמכינן חורבנא לחורבנא ונחמתא לנחמתא „Da die Bücher der Könige mit der Zerstörung des jüdischen Reiches und Tempels schliessen und auch Jeremia nur von Zerstörung spricht, so folgen sie aufeinander. Und weil nun ferner Ezechiel mit Zerstörung beginnt, so wurde er diesem angereiht; an das Ende von Ezechiel, das schon aus Trostesprophezeiungen besteht, schliessen sich die Prophezeiungen des Jesaia, die ausschliesslich Trostesprophezeiungen sind passend an.“ - Fürst in seinem Werke: Der Kanon des alten Testaments nach der Ueberlieferung im Talmud und Midraschim ist von dieser Erklärung nicht befriedigt. Er hebt demgegenüber hervor, dass Jesajas Prophezeiungen lange nicht ausschliesslich als Trostesprophezeiungen angesehen werden können. Er versucht aber diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, indem er sagt: „Die ursprüngliche Form der uralten Barajtha wird wohl gelautet haben: „Jesaja I, Jeremia, Ezechiel, Jesaja II“. Hiermit würde auch die Ueberlieferung stimmen, dass Chiskia und seine Schule das Prophetenbuch Jesajas redigirt haben, indem sich dies nur auf Jesaja I beziehen würde. . . Als der Abschreiber der Barajtha die Teilung

Manche wollen die Annahme eines Deutero-Jesajas auch durch folgende Stelle in Makkoth (24a) bestätigt finden: בא דוד והעמידן על אחת עשרה . . . . בא ישעיה והעמידן על ו׳ כרכתיב (ישעיה ל״ג) הולך צדקות, דובר מישרים, מואס בבצע מעשקות, נוער כפיו מתמוך בשוחד, אוטם אזנו משמוע דמים ועצם עיניו מראות ברע בא מיכה והעמידן על שלש חזר ובא ישעיה והעמידן על שתים (ישעיה נ״ו) שמרו משפט ועשו צדקה. „David fasste den Inhalt der jüdischen Religion in elf Gebote zusammen, da kam Jesaja und reducirte die Zahl auf sechs, da kam Michah und beschränkte sie auf drei, da kam wiederum Jesaja und stellte diese Zahl auf zwei fest.“ Sie übersetzen offenbar חזר ובא ישעיה durch: „da kam wieder ein Jesaja“. Allein der Ausdruck חזר weist ausdrücklich darauf hin, dass es sich hier um ein und dieselbe Person handelt. —

---

des Jesaia nicht mehr begriffen, da liess er Jesaja I weg, und es blieb nur Jesaja II stehen. . . . Nachdem der erste Theil des Jesaja zum zweiten Theile geschlagen worden war, da wurde natürlich mit Jeremia begonnen“. Diese Auslegung von Fürst hat keinen Halt. Ob ein Abschreiber oder der Verfasser der Barajtha selbst daran Schuld hat, dass Jesaja seinen Platz nach Ezechiel bekommen hat, ist für die Sache ganz gleichgiltig. Wir haben es hier nur mit der Frage und Antwort des Redactors des Talmud, der die Barajtha aufgenommen hat, zu thun. Nach der Auffassung von Fürst bleibt uns entweder die Frage oder deren Beantwortung unbegreiflich: Wenn der Redactor die Barajtha mit der Leseart: Jesaja I, Jeremia, Ezechiel, Jesaja II vor Augen hatte, so konnte er doch nicht fragen; ליקדמיה לישעיה ברישא. Hatte er sie jedoch in der Form, wie wir sie jetzt haben, so ist die Antwort ישעיה כוליה נחמתא nach Fürst nicht mehr passend. — Die Sache ist aber trotzdem ganz einfach: Die Worte כוליה נחמתא brauchen wir gar nicht, wie Fürst, so streng zu nehmen. Darunter wird nur verstanden, dass in ganz Jesaja von der Zerstörung des Tempels nirgends die Rede ist. — Unter חורבנא verstehen die Talmudisten in der That nur die Zerstörung des Tempels.

III. Die Megilloth.

Bezüglich der Megilloth sind im Talmud nur über Ruth und Esther einige interessante kritische Bemerkungen zu finden. Welche Idee die Talmudisten als dem Buche Ruth zu Grunde liegend ansahen, tritt in den talmudischen Schriften nicht klar zu Tage. Soviel aber ist gewiss, dass sie die ganze Erzählung als eine Legende betrachteten, denn sie weisen ausdrücklich darauf hin, dass die in derselben vorkommenden Eigennamen personificirte Abstracta sind, die sich aus dem Laufe der Erzählung ergeben, was bei einer historischen Begebenheit nicht möglich ist: אלימלך שאמר אלי תבוא מלכות, נעמי שהיו מעשיה נאים ונעימים, מחלון וכליון מחלון שנמחו מן העולם[1]) וכליון שכלו מן העולם, ערפה שפנתה ערף לחמותה, רות שראתה ברברי חמותה. „Elimelech wurde er genannt, weil er nach königlicher Macht gestrebt; Naami bedeutet: die Süsse, Schöne, weil diese Bezeichnung für ihre guten Eigenschaften passte; Machlon bedeutet: der Weggewischte[2]); Kilion: der Vernichtete; Orpah bedeutet: die den Rücken (ערף) gekehrt hat (ihrer Schwiegermutter); Ruth — die Gefallen gefunden hat (ראות einsehen, Gefallen finden[3]) an den Lehren ihrer Schwiegermutter."

---

[1]) Baba-bathra 91b; Rabba zu Ruth II § 5.

[2]) Merkwürdiger Weise leitet der Talmud den Namen מחלון nicht vom Stamme חלה, krank werden, sondern von מחה, auslöschen, ab, wie es Kuenen und andere thun. – Geiger: Urschr. p. 50 deutet die Namen aus dieser Rolle ebenso wie die Talmudisten, ohne jedoch letztere anzuführen.

[3]) Auch hier wäre die Ableitung von רעות, Freundschaft, wie es die Peschitta hat, viel besser.

Ebenso verhält es sich mit der Rolle Esther. Auch den Inhalt dieser Rolle haben die Talmudisten nicht als historische Thatsache aufgefasst[1]) Freilich durften sie ihre Meinung nicht offen aussprechen und verfuhren nach ihrer bekannten Art, auf die wir bereits in der Einleitung hingewiesen haben: Sie schreiben einen ganzen Tractat über diese Rolle, sprechen von ihr als von etwas Unantastbarem, erklären und deuten sie verschiedenartig, gelegentlich wird aber noch eine kleine, dem Leser kaum auffallende Bemerkung hingeworfen: (2מגילה הואת נאמרה למשה מסיני. „Diese Rolle hat Moses auf dem Berge Sinai empfangen." In vorsichtiger, fast ironischer Weise wird in diesen Worten die Geschichte von Esther als erdichtet dargestellt, denn es wäre doch absurd, annehmen zu wollen, die Talmudisten hätten in der That geglaubt, diese Erzählung sei dem Moses auf dem Berge Sinai mitgetheilt worden. Wahrscheinlich ist vielmehr, dass sie mit obigem Satze sagen wollten: Diese Erzählung halte vor der Kritik nicht Stand und müsse daher, um nicht ganz negirt zu werden, als eine sinaitische Ueberlieferung hingenommen werden.

[1]) Auch de Wette, ed. Schrader, p. 396ff., Ew. Geschichte d. Volkes Isr. I, p. 285; IV, 258ff.; Bleek: Einleit. ed. Wellhausen p. 209ff.; E. Meyer: Geschichte der poetischen Nationalliteratur p. 505; Nöldeke, Grätz, Bloch, Kuenen, Stade u. m. A. wollen dieser Rolle keine geschichtliche Unterlage zuschreiben.

[2]) Jeruschalmi Megillah Abschn. I Hal. 1.

IV. Psalmen.

Wie wir bereits oben gezeigt haben, wird seitens der Talmudisten bei der Feststellung der Autorschaft der Psalmen in ähnlicher Weise verfahren, wie bei dem Pentateuch. Wie der letztere Moses Namen trägt, obgleich er nicht im Ganzen von Moses herrührt, so wird im Allgemeinen David als Verfasser der Psalmen angesehen, obgleich nicht alle Psalmen ihn zum Verfasser haben: דוד כתב ספרים דתהלים (נכתב על שמו[1] „David hat einige Bücher der Psalmen geschrieben, da ja die Psalmen seinen Namen führen.“ — Dass an der Abfassung der Psalmen mehrere Dichter betheiligt waren, steht für die Talmudisten fest: עשרה בני אדם אמרו ספר תהלים ואחד מהם עזרא[2]) „Zehn Menschen verfassten die Psalmen und einer von ihnen ist Esra“. Die Zahl zehn ist aber nicht buchstäblich zu nehmen; sie soll uns nur auf die Mitarbeitschaft mehrerer hinweisen. Ebensowenig ist es buchstäblich zu nehmen, wenn von den Talmudisten Adam als Psalmist bezeichnet wird. Man wollte damit nur ausdrücken, dass die Poesie schon seit uralter Zeit im Volke gelebt habe, und dass der Beginn der Psalmen in die früheste Generation fällt[3]). Auch scheint David nach der Auffassung des Talmud nur als Vertreter seiner

---

[1]) Rabba z. h. Liede I § 4.

[2]) Ibidem; Baba-bathra 14b; Rabba zu Kohelet 7 § 39; Jeruschalmi Megillah Abschn. I Hal. 9.

[3]) Fürst im Kanon des alten Testaments etc. bezeichnet diejenigen Psalmen als von Adam herrührend, welche die Kosmogonie, die Geschichte des ersten Menschen etc. zum Inhalte haben, ohne jedoch Adam für den Verfasser derselben zu halten.

Zeit unter den Psalmisten, wie es aus folgender Stelle ersichtlich ist: מי התקין את השירות להלוים שמואל ודוד שנאמר המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם[1]) „Wer hat den gesanglichen Gottesdienst (die Psalmen) eingerichtet?“ Antwort: „Samuel und David. Denn es heisst: und David und Samuel der Seher stifteten sie durch ihren Glauben (Chronik I. 9, 22.)“

Einen schlagenden Beweis dafür, dass die Zahl 10 nicht buchstäblich zu nehmen ist, liefert uns folgende Stelle: הלל זה מי אמרו? ר״א אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים . . ר׳ יהודא אומר יהושע וישראל אמרוהו. וח״א נביאין שביניהן תקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם לישראל ולכשנגאלין אומרין אותו על נאולתן[2]) „Wer hat das sog. Hallel (Psalm 113—19) verfasst? R. Elieser meint: Moses und die Israeliten haben es am Ufer des Schilfmeeres zum ersten Mal gesungen. R. Jehuda behauptet: Josua und die Israeliten — beim Uebergange über den Jordan; die anderen Weisen dagegen sagen: Dieses Loblied verfassten die Propheten als Gelegenheitslied für die Israeliten, welches sie jedesmal, wenn sie von einem drohenden Unglück verschont blieben, dem Herrn singen sollen[3])“.

Von diesen drei Vermuthungen scheint die letzte die richtige zu sein, was auch die Ansicht der Redactoren des Talmuds gewesen sein mag. Es geht dies aus dem Umstande hervor, dass sie diese Ansicht den חכמים in den Mund legen, was sie jedesmal thun, wenn es ihnen darauf ankommt, irgend eine Ansicht als die allein richtige hinzustellen. Da aber die Propheten nicht zu den zehn oben namentlich angeführten Psalmisten gehören, so liegt es klar auf der Hand, dass die Zahl zehn nur allgemein eine grosse Zahl bezeichnen soll[4]).

[1]) Rabba zu Numeri 15 § 8.

[2]) Pesachim 117a.

[3]) Siehe Krochmal: More nebuche hasman p. 119ff.

[4]) In solchen Fällen bedienen sich die Talmudisten stets der

Dass überhaupt bei der Kritik der Psalmen von den Talmudisten die bei ihnen sonst übliche Vorsicht wenig beobachtet und einem jeden freier Spielraum zur Bethätigung seines eigenen Forschergeistes gelassen wurde, beweist besonders auffällig folgende Stelle: ר' יהושע בן לוי אמר אחד עשר מזמורים אמר משה „R. Josua ben Levi sagt: elf Psalmen hat Moses gedichtet". Er nennt sodann fünf von ihnen und fügt hinzu: עד כאן שמעתי מכאן ואילך את חושב לעצמך „Soweit meine Tradition: Sonstiges denke dir selbst hinzu!"[1])

Zahl zehn, im Gegensatz zur Bibel, die dafür die Zahl sieben gebraucht. So z. B.: עשרה דברים נאמרו בגרע Kidduschin 82a. עשרה דברים נבראו ביום הראשון Chagiga 12a. עשרה חופות עשה הקב"ה לאדם הראשון Baba-bathra 75a. עשרה דברים קשה ללמוד Horioth 13b. עשרה דברים קשים נבראו בעולם Baba-bathra 10a. עשרה מנורות עשה שלמה Taanith 25b. עשר מסעות נסעה שכינה Rosch-haschanah 31a. עשרה קבים חכמה ירדו לעולם Kidduschin 49b. עשרה קללות נתקללה חוה Erubin 100b. עשר נסיונות ניסו אבותינו Erechin 15a. עשר מסעות נסע סנחריב באותו היום Sanhederin 94b.

[1]) Rabba z. Numeri 12 § 3.

V. Kritische Exegese in der talmudischen Literatur mit apologetischer Tendenz.

Wir wählen für den folgenden Abschnitt den Namen kritische Exegese, weil derselbe im Gegensatz zu den bisher behandelten Capiteln eine Zusammenstellung derjenigen Stellen aus Talmud, Midraschim etc. enthält, in welchen die Talmudisten an verschiedenen Bibelstellen wohl Kritik übten, aber nicht darauf hinzielten die traditionelle Auffassung zu zerstören, sondern dieselbe aufrecht zu erhalten, zu rechtfertigen und manche Zweifel die bezüglich derselben entstehen könnten zu beseitigen, — eine Kritik, die somit der Exegese nahekommt. — Wir wollen dieselben in der Reihenfolge anführen, in welcher sie in der Bibel vorkommen:

I. „Und Gott sprach zu Abraham: Weshalb lacht Sarah und spricht: Ist es wahr, dass ich noch gebären werde, und ich bin doch so alt? (Genes. 18, 13). Darauf die Talmudisten: (גדול השלום ששינה קדוש מפני השלום[1] „Der Friede wird von Gott so hoch geachtet, dass er um seinetwillen die Wahrheit unterdrückte.“ Die Aeusserung Sarahs lautete nämlich nicht ואני זקנתי, sondern (ibid. 12) ואדני זקן.

II. . . . „bis ich zu meinem Herrn nach Seir komme“ (Genesis 33, 14) Hierzu bemerkt R. Abuha: הזרנו על כל המקרא ולא מצינו שהלך יעקב אבינו אצל עשו להר שעיר, אפשר יעקב אמתי היה ומרמה בו?[2] „Wir haben die ganze Bibel

[1]) Sifri z. Neso, Absch. 42; Rabba z. Numeri 11 § 16: Rabba z. Leviticus 9 § 9; Jebamoth 65b; Baba-mezzia 87a.

[2]) Rabba z. Genesis 78 § 18.

durchsucht und nirgends gefunden, dass Jacob jemals in seinem Leben nach Seir kam. Sollte wohl der rechtschaffene Jacob ihn betrogen haben?“ R. Abuha macht uns also hier auf eine Nothlüge des Erzvaters Jacob aufmerksam.

III „Und die Brüder liessen dem Joseph sagen: Dein Vater hat vor seinem Tode folgendes befohlen: Also sprechet zu Joseph: Verzeihe doch die Missethat deiner Brüder . . .“ (Genesis 50, 16 17). Hierzu die Talmudisten: (מותר לאדם לשנות בדבר השלום[1]. „Um des Friedens Willen ist eine Nothlüge erlaubt.“

IV. Den scheinbaren Widerspruch in der Bibel, dass der Schwiegervater des Moses mit verschiedenen Namen genannt wird, suchen die Talmudisten mit der Behauptung zu beseitigen, dass derselbe sieben Namen gehabt habe: שבע שמות נקראו לו ליתרו: יתר, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קני.[2])

V. (כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים (שמות י״א ד׳ „Gegen Mitternacht werde ich durch das Land Aegypten ziehen“. Darauf die Talmudisten: מי איכא ספיקא קמי שמיא? אלא דאמר לו בחצות ואתי איהו (משה) ואמר כחצות[3]). „Kann bei Gott etwas zweifelhaft sein? Das Richtige aber ist, dass Gott בחצות gesagt. Moses aber diese präcise Zeit-

[1]) Jebamoth 65b; Midr. Tanchuma z. Wajchi 18b; vergl. Dillmann u. d. and. Commentatoren.

[2]) Diese Erklärung der Talmudisten (Mechilta z. Ithro, Abschn. 1 p. 65; Sifri z. Behaalothcha Abschn. 78) ist im Wesentlichen zutreffend; die in der Bibel vorkommenden Namen für den Schwiegervater des Moses sind allerdings Synonyma; jedoch nur diese, also: יתרו (Exodus 18. 1, 2, 5, 12 u. v. a.); יתר (ibid. 4, 18); חבב (Richter 4, 11). Bezüglich der übrigen ist es wahrscheinlich, dass רעואל ein Stammesnamen ist, wie z. B. ישראל; ebenso קני, (vergl. LXX) während die Annahme, dass auch חבר und פוטיאל identisch sind mit Ithro, keinen Grund hat. Bezüglich des letzteren sogar ein Widerspruch in Richter (4, 11). —

Nach Josephus, Ant. II. 12, 1.; Luther, Bertheau, Riehem u. m. A. ist der Name Ithro als Beiname oder Amtsbezeichnung aufzufassen. Vergl. Dillman Kuenen und m. A.

[3]) Berachoth 4a.

angabe in die unbestimmte כחצות abgeändert habe," weil er, wie die Talmudisten weiter ausführen, befürchtete, die aegyptischen Uhren könnten unzuverlässig sein, und er von den Aegyptern alsdann Lügen gestraft werden.

VI. „Und Aaron und Mirjam sprachen über Moses, dass er eine Kuschith zur Frau genommen[1])" (Numeri 12, 1). Hierauf die Talmudisten: כושית היתה והלא מדינית היתה? כיוצא בו אתה אומר (תהלים ז' א') שניון לדוד אשר שר על דברי כוש בן ימיני וכי כושי שמו והלא שאול שמו?[2]) „War sie denn eine Kuschith? Sie war doch eine Midjaniterin? Aehnliches finden wir im Psalm 7.: Schiggaion von David, das er dem Ewigen sang, wegen Kusch des Benjamiten; ist denn sein Name Kusch? Sein Name ist doch Saul?[3])." Diese Widersprüche beseitigt der Talmud dadurch, dass er den Namen Kusch symbolisch deutet. Um zu zeigen, dass der Name Kusch nicht in ursprünglicher Bedeutung zu verstehen sei, führten sie mehrere Beispiele an. So וישמע עבד מלך הכושי (ירמיהו ל"ח) was sie auf den König Zedekiah beziehen.[4]) Sie fahren sodann fort: אלא מה כושי משונה בעורו אף שאול משונה במעשיו .. מה כושית משונה בעורה אף צפורה משונה במעשיה, מה כושי משונה בעורו אף צדקיהו משונה במעשיו.[5]) „Wie ein Mohr sich durch seine Hautfarbe auszeichnet, so zeichneten sich Saul, Ziporah und Zedekiah durch ihre Handlungen aus.[6])"

[1]) Vergl. Dillmann und d. a. Commentatoren.

[2]) Moed-katan 16b; Sifri z. Behaalothcha Abschn. 99.

[3]) Nach Graetz, Geschichte der Juden, Band I, p. 279 bezieht sich dieser Psalm auf Schimo, Sohn des Gera (Samuel II, 16, 5.)

[4]) Nach den anderen Commentatoren bezieht sich הכושי nicht auf Zidkijahu, sondern auf עבד מלך, ebenso die LXX: „*καὶ ἤκουσεν Αβδεμέλεχ ὁ Αἰθίοψ*". Vergl. Kimchi, Hitzig, Keil u. Delitzsch.

[5]) Moed-katan 16b; Sifri z. Behaalothcha Abschn. 99.

[6]) Grünbaum in Z. D. M. G. Jahrg. 1877 in seinen Beiträgen zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada bemerkt dort unter Anderem: „Die Liebe zu Kindern, die sich sonst in idealisierenden Benennungen kund giebt, wie das Horaz (Sat. 13, 43 ff.) sehr hübsch darlegt, führt auch zuweilen dahin, dass man aus Furcht vor dem Neide ihnen ebenso unverdiente herabsetzende Beinamen giebt.

VII. „Und der Herr sandte den Jerubaal, den Bedan, den Jephtah und den Samuel“ (Sam. I. 12, 11). Der Talmud bemerkt hierzu: ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל, בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן.[1] „Jerubaal ist Gideon; Jerubaal wird er deswegen genannt, weil er mit dem Baal Krieg geführt hat; Bedan ist Simson, er erhielt den Beinamen Bedan, weil er dem Stamme Dan angehört.“[2])

VIII. Besonders leicht und zutreffend werden von den Talmudisten endlich die Schwierigkeiten, die sich beim oberflächlichen Lesen der Verse: Jeremia 26, 18—23 ergeben, beseitigt.[3]) Sie erklären diese Verse nicht als fortlaufende ununterbrochene Vertheidigungsrede der Aeltesten für Jeremia, sondern als Dialog zwischen diesem (18 20) und den Priestern und Propheten (20—23).[4])

Beispiele hiervon finden sich auch in jüdischen Schriften. So bemerkt Raschi (Num. 12, 2): כושית wurde sie (Ziporah) wegen ihrer Schönheit genannt, so wie jemand seinen schönen Sohn כושי nennt, damit ihm der böse Blick nicht schade. Ebendasselbe bemerkt Raschi bei dem Namen כושאי in Sukkah 53a.

[1]) Rosch-haschanah 25a; Tosefta Rosch-haschana Abschn. II. p. 211. Rabba z. Koheleth 1 § 8.

[2]) Diese Erklärung der Talmudisten scheint richtig zu sein, obgleich wir bei ihrer Annahme auf die Schwierigkeit stossen, dass die Reihenfolge der Namen nicht chronologisch geordnet ist, da, wie bekannt, Jephtah lange vor Simson Richter war. Wir müssen uns aber trotzdem mit dieser Erklärung zufrieden geben, weil von Gideon oder, wie er auch sonst genannt wird, Jerubaal, bis Simson kein einziger Richter Namens Bedan, oder der dem Stamme Dan angehörte, vorkommt.— Die LXX liest hier *Βαράκ* statt Bedan. — Die Leseart der Peschitta z. d. Stelle lautet: ושדר מריא לרבורא ולברק ולגדעון ולנפתח ולשמשן.

Vergl. Kimchi z. d. Stelle.

[3]) Tosefta: Sotah, Abschn. 9 p. 313.

[4]) Vergl. Hitzig.

VI. Ueber die Wunder in der Bibel.

Wie weit manche Talmudisten in der kritischen Behandlung der in den biblischen Schriften mitgetheilten Thatsachen gegangen sind, beweist uns am besten der Umstand, dass sie manche derselben, die nicht bloss von der grossen Majorität ihrer Zeitgenossen, sondern auch von vielen späteren, sowohl jüdischen als auch nichtjüdischen Exegeten in vollem Umfange aufrecht erhalten und da, wo es nicht anders geht, als Wunder bezeichnet werden, zum Theil ganz negieren, zum Theil auf solche Weise erklären, dass von einem Wunder nicht mehr die Rede sein kann. So z. B. erscheint dem R. Jochanan die biblische Darstellung der Sündfluth zu übertrieben und er äussert nicht etwa bloss einen Zweifel bezüglich deren Wahrheit, sondern behauptet geradezu: לא נחית מבול לארץ ישראל[1]. „Die Sündfluth erstreckte sich nicht bis auf Palästina." Also auf entferntere Länder gewiss nicht.

Von noch viel grösserer Tragweite ist eine Behauptung des R. Josi, welche lautet: מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום[2]. „Niemals ist Gott zur Erde herabgestiegen und nie sind Moses und Elijahu in den Himmel gestiegen."

Besonders viel gestritten wird von den Talmudisten über das Buch Job. Uns interessiert jedoch hier nur die Thatsache, dass von einem nicht näher namhaft gemachten Talmudisten die Ansicht ausgesprochen wird, die ganze Erzählung sei eine aus didaktischen Gründen erdichtete Parabel: איוב לא היה ולא נברא אלא משל בעלמא היה[3].

[1]) Sebachim 13b; Rabba z. Genesis 33 § 9. Rabba z. hohen Liede, 4 § 2.

[2]) Sukkah 5a.

[3]) Baba-bathra 15a.

Die Namen der Engel, die in den späteren biblischen Schriften mitunter genannt werden, bezeichnet der Talmud als nichtjüdischen Ursprungs: (1שמות המלאכים עלו מבבל „Die Namen der Engel sind aus Babylon zu uns gekommen."

Zu Richter (15, 19): ויבקע אלהים את המכתש אשר בלחי giebt der Talmud[2]) zwei von einander abweichende Erklärungen, die aber beide derart sind, dass die Annahme, hier sei ein übernatürliches Wunder geschehen, überflüssig wird. Nach der einen soll לחי nach der anderen מכתש ein Ortsname sein.[3])

In ähnlicher Weise wird von einem Talmudisten die von den meisten als durch ein Wunder erfolgte Speisung des Propheten Eliahu auf seiner Flucht vor dem Könige Ahab zu erklären versucht. Er sagt: דלמא תרי גברא דהוי שמייהו ערבים, מי לא כתיב (שופטים י"ז) ויהרגו את עורב, ודלמא על שם מקומן (שם שם) . . . את עורב בצור עורב[4]) „Vielleicht waren es zwei Männer, welche ערבים genannt wurden. Dieser Name kommt ja in Richter (7, 25) vor, wo es heisst: sie tödteten den עורב. Oder vielleicht könnte es, „zwei Männer aus עורב" bedeuten, da ja auch עורב als Ortsname vorkommt (ibid.)."[5])

[1]) Jeruschalmi: Rosch-haschanah Abschn. 1 Hal. 2.

[2]) Rabba z. Genesis 98 § 18.

[3]) Diese beiden Erklärungen sind annehmbar, denn sowohl לחי als auch מכתש sind in der Bibel vorkommende Ortsnamen (Richter 15, 9, 14. 17. 19; Zephanja 1, 11). Nach der einen Auffassung wäre somit zu übersetzen: . . . im Thale von לחי; nach der andern: . . . im Orte מכתש, in dem Bezirke לחי. Vgl. Luther, Keil und Delitzsch.

[4]) Chullin 5a; Rabba zu Genesis 33 § 6.

[5]) Die Einwendung eines Schülers auf diese zweite Vermuthung. אם כן ערביים מיבעי ליה. „In diesem Falle müsste es ערביים heissen", ist grammatikalisch haltlos. Wir finden sehr oft auch עברים statt עבריים, מצרים statt מצריים ohne doppeltes Jod. Vergl. Tosphoth zu dieser Stelle. — Keil und Delitzsch wollen ערבים durchaus mit Raben übersetzen; ebenso Thenius. Vergl. Dathe und Bertheau zu Richter 7, 25.

VII.

Die Auffassung der Talmudisten von der Bibel.

Dass das religiöse Leben bei den alten Hebräern, von Moses bis zu den letzten Propheten verschiedene Entwicklungsstadien durchgemacht hat, und dass demgemäss die biblischen Schriften den Stempel ihrer Zeit mehr oder weniger stark ausgeprägt an sich tragen, dies ist auch den Talmudisten nicht verborgen geblieben. Sie geben dieser ihrer Erkenntniss mit folgenden Worten Ausdruck: תרי"ג מצות נאמרו לו למשה . . בא דוד והעמידן על אחת עשרה . . בא ישעיהו והעמידן על ו'... בא מיכה והעמידן על ג' חזר ובא ישעיהו והעמידן על ב' בא עמוס והעמידן על אחת . . בא חבקוק והעמידן על אחת[1] „Sechshundert und dreizehn Gebote wurden dem Moses auf dem Sinai überliefert. Da kam David und führte sie auf elf zurück, da kam Jesaja und beschränkte sie auf sechs, — Micha auf drei, — wiederum Jesaja auf zwei — Amos und Habakuk auf eins.“ Von Moses, bei dem noch die religiösen Zeremonien mit eine Hauptrolle spielen, bis zu Amos und Habakuk, die die Hauptaufgabe der Religion in einer rein abstracten Hingebung an Gott erblicken, begegnen wir hier also den verschiedensten Auffassungen über den ethischen Werth der religiösen Vorschriften. Es ist von Interesse zu beobachten, dass die Talmudisten diese ihre Wahrnehmung nicht nur frei und offen aussprachen, sondern sogar ein anderes Mal, wo es sich um einen Gegensatz zwischen Ezechiel und Moses handelt: משה אמר (שמות ל"ד) פוקד עון אבות על בנים, יחזקאל הנפש החוטאת היא תמות, wo nach

[1]) **Makkoth 24a.**

ersterem Kinder nicht für die Eltern gestraft werden können, was nach Moses wohl der Fall ist, — direkt behaupten: בא יחזקאל וביטלה[1].

Allein nicht nur die biblischen Schriften als Ganzes zeigen die Spuren der verschiedenen Zeiten, in denen sie entstanden sind, sondern selbst der Pentateuch, der doch mehr den Eindruck eines zusammenhängenden Ganzen macht, lässt in sich die Spuren der Entwicklung nicht verkennen. Man möchte staunen, mit welcher Freimüthigkeit die Talmudisten diese Thatsache constatieren. Sie sagen וכי כל התורה כולה למד משה? אלא כללים למדה הקב"ה למשה[2]. „Hat denn Moses die ganze Thora (von Gott) gelernt? Nein, Gott hat ihn bloss Regeln gelehrt." Oder noch deutlicher: התורה מגילה מגילה נתנה[3] „Die Thora wurde in einzelnen Rollen gegeben", was doch offenbar bedeuten soll, dass die Thora sich aus einzelnen Fragmenten zusammensetzt, die in verschiedenen Zeiten entstanden sind.

Diese Ansicht wird an einer anderen Stelle präcisiert: נח נצטוה על שפיכות דמים דכתיב שופך דם אדם באדם דמו ישפך ונצטוה על אבר מן החי דכתיב אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו (בראשית ט' ד'—ו') אברהם נצטוה על המילה (בראשית י"ז א') יעקב על גיד הנשה (בראשית ל"ב ל"ג) יהודה על היבמה שנאמר (שם ל"ח ח') ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה[4] „Noah empfing das Verbot des Blutvergiessens und das Verbot, ein von einem noch lebenden Thiere abgeschnittenes Glied zu essen, Abraham empfing das Gebot der Beschneidung, Jacob — das Verbot des Genusses der Spannader[5]), Jehudah — das

[1]) Makkoth 24a.

[2]) Midrasch-Tanchuma z. Ki-thisa p. 36.

[3]) Gittin 60a.

[4]) Rabba z. hohen Liede 1 § 16.

[5]) Jedoch waren manche der Ansicht גיד הנשה בסיני נאסר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר. (Chullin 100b; ibid. 101b; Tosefta: Chullin, Abschn. 7 p. 509). Der Genuss der Spannader wurde erst auf dem Sinai verboten und wird dies in der Genesis nur beiläufig erwähnt, weil dort der Grund für dies Verbot enthalten ist.

Gebot, die Frau des kinderlos verstorbenen Bruders zu heirathen.“

Indess nicht nur die ethischen Anschauungen und die practischen Gebote sind Producte verschiedener Zeiten, auch die Auffassung der Gottheit ist in den verschiedenen Zeiten eine verschiedene gewesen und hat sich erst durch eine lange Reihe von Entwicklungsstufen bis zu der vollkommenen Erkenntniss von der Einheit Gottes emporgerungen. Zu dem Verse: ויהי כאשר התעו אותי אלהים (בראשית כ' י"ג) „Als mich die Götter vom Hause meines Vaters weg irren liessen“, bemerkt der Talmud[1]) אלהים חל, ebenso zu אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו (בראשית ל"א נ"ג) „Der Gott Abrahams und der Gott Nachors sie[2]) mögen zwischen uns richten“, bemerken sie: אלהי נחור חל[1], wonach es sich also allerdings um Götter handelt, die sie aber im Gegensatze zum jüdischen Gotte, dem sie das Prädicat קדש beilegen, durch das Wort חל, also minder heilig bezeichnen. Es wäre nun absurd anzunehmen, dass die Talmudisten, die den Gottesbegriff bereits in seiner vollsten Reinheit kannten, in diesem Ausspruch ihre eigene Meinung zum Ausdruck gebracht hätten, dass sie zugegeben hätten, es gebe ausser dem einzigen Jehova auch noch andere Götter, wenn auch von minderer Heiligkeit. Es ist klar, dass sie hiermit nur die Anschauungen derjenigen Zeit wiedergaben, von welcher in den betreffenden Abschnitten die Rede ist, Anschauungen, die von den späteren biblischen Schriftstellern bekämpft und vollständig beseitigt wurden.

---

[1]) Sofrim, Abschn. 4 Hal. 5; Jerusch. Megillah Abschn. 1 Hal. 9.

[2]) Die LXX, Sam., Pesch. u. Vulg. lesen hier ישפוט statt ישפטו Dass aber hier ein Plural passender ist, zeigt Josua (24, 2), worauf Dillmann aufmerksam macht.

Inhalt.

		Seite
Vorwort		5
Einleitung		6—14
Abschnitt	I. Pentuteuch	15—30
„	II. Propheten	31—40
„	III. Megilloth	41—42
„	IV. Psalmen	43—45
„	V. Kritische Exegese in der talmudischen Literatur	46—49
„	VI. Ueber die Wunder in der Bibel	50—51
„	VII. Die Auffassung der Talmudisten von der Bibel	52—54

VITA.

Moses Eisenstadt, als der Sohn des jüdischen Kaufmanns Hirsch und dessen Frau Süssel geb. Direktor in Minsk, Russland, am 20. Februar 1870 geboren, genoss die Elementarbildung im elterlichen Hause unter Leitung seines Vaters, der damals als Privatlehrer fungirte. Mit dem 14. Lebensjahre trat er in die jüdisch-theologische Lehranstalt zu Woloschin (Gouv. Wilna) ein, wo er ein halbes Jahr verblieb. Nach Hause zurückgekehrt widmete er sich der Vorbereitung für das akademische Studium, kräftig unterstützt von Fachmännern, so dass er im Wintersemester 1889/90 die Berliner Universität beziehen konnte. Während der Zeit seines Studiums hörte er die Vorlesungen der Herren Professoren:

Barth, Dieterici, Dillmann, Döring, Erman, Geiger, v. Gizycki, Hirschfeld, Lazarus, Paulsen, Sachau, E. Schmidt, Simmel, Strack, v. Treitschke und Zeller.

Zu gleicher Zeit besuchte er die an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums" gehaltenen Vorlesungen der Herren Drr.: Cassel, Maybaum, Müller und Professor Steinthal. Allen seinen geschätzten Lehrern sagt er hiermit besten Dank.